artes e letras/arcádia

já publicado:

SABER VER A ARQUITECTURA
Bruno Zevi

AS IMAGINAÇÕES DA IMAGEM
Lima de Freitas

INTRODUÇÃO À LITERATURA NO SÉCULO XX
Vintila Horia

INTRODUÇÃO AO MÉTODO DE LEONARDO DA VINCI
Paul Valery

A POESIA MODERNA E A INTERROGAÇÃO DO REAL — I
António Ramos Rosa

MIGUEL TORGA, POETA IBÉRICO
Jesús Herrero

O DEVIR DAS ARTES
Gillo Dorfles

LÂMPADAS NO ESCURO
David Mourão-Ferreira

IMAGENS E SÍMBOLOS
Mircea Eliade

COLECÇÃO
Artes e Letras / Arcádia
Dirigida por Lima de Freitas

TÍTULO ORIGINAL
Images et Symboles
Essais sur le symbolisme magico-religieux

TRADUÇÃO
Maria Adozinda Oliveira Soares

CAPA E PLANO GRÁFICO
Gina Martins Calado / Atelier Arcádia

REVISÃO TIPOGRÁFICA
Sebastião da Costa Aboim

Direitos de reprodução e adaptação reservados para a língua portuguesa por Editora Arcádia, S.A.R.L., Campo de Santa Clara, 160-D, 1100 Lisboa-Portugal

© Éditions Gallimard, 1952

1.ª edição em português — Setembro de 1979

Edição n.º 768

Esta edição, de que se tiraram 2000 exemplares, foi composta e impressa por Editorial Minerva (Minigráfica, Cooperativa de Artes Gráficas, S.C.A.R.L.), Lisboa, e acabada nas Oficinas Gráficas da Editora Arcádia

mircea eliade

imagens e símbolos

Lisboa 1979

arcádia

ÍNDICE

5 Prefácio à tradução portuguesa
9 Prefácio

9 Redescoberta do simbolismo
12 Simbolismo e psicanálise
16 Perenidade das imagens
20 O plano do livro

27 I Simbolismo do «centro»

27 Psicologia e história das religiões
33 História e arquétipos
37 A imagem do mundo
41 Simbolismo do centro
46 Simbolismo e ascensão
50 Construção de um centro

57 II Simbolismos indianos do tempo e da eternidade

57 Função dos mitos
60 Mitos indianos do tempo
62 A doutrina dos «Yugas»
67 Tempo cósmico e história
71 O «terror do tempo»
73 Simbolismo indiano da abolição do tempo
76 O «ovo quebrado»
78 A filosofia do tempo no budismo
81 Imagens e paradoxos
84 Técnicas da «saída do tempo»

91 III O «deus ligador» e o simbolismo dos nós

91 O soberano terrível
94 O simbolismo de Varuna
98 «Deuses ligadores» na Índia Antiga
102 Trácios, Germânicos, Caucasianos

105 Irão
106 Paralelos etnográficos
109 Magia dos nós
112 Magia e religião
115 Simbolismo das «situações-limite»
118 Simbolismo e história

125 IV Notas sobre o simbolismo das conchas

125 A lua e as águas
128 Simbolismo da fecundidade
133 Funções rituais das conchas
135 O papel das conchas nas crenças funerárias
143 A pérola na magia e na medicina
147 O mito da pérola

151 V Simbolismo e história

151 Baptismo: dilúvio e simbolismos aquáticos
160 Imagens arquetípicas e simbolismo cristão
171 Símbolos e culturas
174 Considerações sobre o método

PREFÁCIO À TRADUÇÃO PORTUGUESA

Sinto-me feliz por poder acrescentar algumas linhas acerca de «IMAGENS E SÍMBOLOS», por ocasião da presente tradução e seguindo a sugestão do Sr. Lima de Freitas. Desde a aparição deste pequeno livro as investigações sobre as estruturas e a função dos símbolos e, sobretudo, sobre a morfologia das imagens primordiais e o papel da imaginação criadora conheceram uma extensão e um aprofundamento consideraveis.

Não cabe aqui resumir os resultados obtidos, nos últimos trinta anos, por sábios trabalhando em domínios tão diferentes como a história das religiões, o orientalismo, a antropologia cultural, a psicologia das profundidades ou a história das ideias e a filosofia da cultura.

Para me limitar exclusivamente às contribuições publicadas em Francês, merecem menção especial os trabalhos do grande orientalista e hermeneuta Henry Corbin (1903-1978), em primeiro lugar «*L'IMAGINATION CRÉATRICE DANS LE SOUFISME D'IBN ARABÎ*» (1958; 2.ª edição em 1975); «*TERRE CÉLESTE ET CORPS DE RÉSURRECTION: DE L'IRAN MAZDÉEN À L'IRAN SHÎITE*» (1961); «*EN ISLAM IRANIEN: ASPECTS SPIRITUELS ET PHILOSOPHIQUES*», 4 volumes (1971-1973). Por seu lado o filósofo Gilbert Durand, discípulo de Gaston Bachelard, depois de ter publicado a sua tese de doutoramento «*LES STRUCTURES ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE*» (1960), desenvolveu e afinou a sua via metodológica em «*L'IMAGINATION SYMBOLIQUE*» (1964), num grande número de conferências lidas no *ERANOS* de Ascona (desde 1964) e em «*FIGURES MYTHIQUES ET VISAGES DE L'OEUVRE*» (1978).

Convem igualmente mencionar os trabalhos de Léon Cellier, Jean Servier, Antoine Faivre, J. Vierne e a série de monografias publicadas a partir de 1968, sob o título «*CIRCÉ: RECHERCHES SUR L'IMAGINAIRE*». Pela minha parte, prossegui as análises iniciadas em *IMAGENS E SÍMBOLOS* através de vários volumes: «*MYTHES, RÊVES ET MYSTÈRES*» (1957), «*MÉPHISTOPHÉLÈS ET L'ANDROGYNE*» (1962), «*LA NOSTALGIE DES ORIGINES*» (1971), «*OCCULTISME, SORCELLERIE ET MODES CULTURELLES*» (1978).

Numa fórmula sumária poderia dizer-se que as investigações efectuadas ao longo dos últimos trinta anos confirmaram amplamente a importância da imaginação como instrumento de conhecimento. A experiência imaginária é constitutiva do homem, tanto quanto o são a experiência diurna e as actividades práticas. Se bem que a estrutura da sua realidade não seja homologavel às estrutras das realidades «objectivas», o mundo do imaginário não é «irreal». A imaginação revela estruturas do real inacessíveis quer à experiência dos sentidos quer ao pensamento racional.

Foi igualmente posta em evidência a importância «existencial» da imaginação criadora e das imagens primordiais. Com efeito, as imagens e os símbolos constituem, para o homem moderno, outras tantas «aberturas» sobre um mundo de significações infinitamente mais vasto do que aquele onde vive. Bastará citar um único exemplo: mostrámos num trabalho anterior (*«SYMBOLISMES DE L'ASCENSION»*, re-publicado em «*MYTHES, RÊVES ET MYSTÈRES*», cap. VI) a solidariedade estrutural entre as imagens do vôo e da ascensão. Nos planos diferentes, mas solidários, da experiência onírica, da imaginação activa, da criação mitológica e folklórica, dos ritos e da especulação metafísica, enfim no plano da experiência extática, trata-se sempre de imagens da *transcedência* e da *liberdade*. Com efeito, o simbolismo da ascensão significa sempre o rebentamento de uma situação «petrificada», a ruptura de nível que torna possível a passagem para um outro modo de ser; no fim de contas a liberdade de se «mover», isto é, de mudar de situação, de abolir um sistema de condicionamento. Encontramos em contextos múltiplos — onírico, extático, ritual, mitológico, etc. — significações complementares mas estruturalmente solidárias

que se deixam arrumar segundo um *pattern* e que «fazem sistema».

Em suma, existe continuidade entre as funções desempenhadas ou as mensagens transmitidas por certos simbolismos aos níveis mais profundos do inconsciente e as significações que relevam do plano das mais «puras» actividades do espírito. É certo que as imagens do «vôo» e da «ascensão», tão frequentes nos universos oníricos e imaginários, só se tornam perfeitamente inteligíveis no plano da mística e da metafísica, onde elas exprimem claramente as ideias de *liberdade* e de *transcendência*. Mas em todos os outros níveis «inferiores» da vida psíquica tais imagens significam sempre processos homologáveis, na sua finalidade, a actos de «liberdade» e de «transcendência».

Compreende-se assim, do mesmo passo, a importância «existencial» dessas imagens para o homem moderno: são imagens que rebentam o «universo fechado» do seu ambiente quotidiano e lhe desocultam um mundo mais vasto e infinitivamente mais rico, carregado de significações espirituais e de promessas.

MIRCEA ELIADE
Universidade de Chicago
Agosto de 1979

Prefácio

Redescoberta do simbolismo

A espantosa divulgação da psicanálise fez a fortuna de certas palavras-chave: imagem, símbolo, simbolismo passaram a ser moeda corrente. Por outro lado as pesquisas sistemáticas feitas sobre o mecanismo da «mentalidade primitiva» revelaram a importância do simbolismo para o pensamento arcaico e, ao mesmo tempo, o seu papel fundamental na vida de toda a sociedade tradicional. A ultrapassagem do «cientismo» na filosofia, o renascimento do interesse religioso depois da primeira guerra mundial, as múltiplas experiências poéticas e sobretudo as experiências do «surrealismo» (com a descoberta do ocultismo, da literatura negra, do absurdo, etc.) chamaram, em planos diversos e com resultados desiguais, a atenção do grande público para o símbolo encarado como modo autónomo de conhecimento. A evolução em causa faz parte da reacção contra o racionalismo, o positivismo e o cientismo do século XIX e chega já para caracterizar o segundo quartel do século XX. Mas esta conversão aos diversos simbolismos não é uma «descoberta propriamente inédita, ou o mérito do mundo moderno: este, ao restaurar o símbolo nos seus títulos de instrumento de conhecimento, não fez mais do que retomar uma orientação que foi geral na Europa até ao século XVIII e que é, além do mais, conatural às outras culturas extra-europeias, sejam elas «históricas» (por exemplo as da Ásia ou da América Central) ou arcaicas e «primitivas».

Notar-se-á que a invasão da Europa Ocidental pelo simbolismo coincide com o aparecimento da Ásia no horizonte da história; aparecimento que, catalizado pela revolução de Sun Yat Sen se tem visto a afirmar sobretudo nos últimos anos;

sincronicamente, grupos étnicos que não tinham, até agora, participado na Grande História senão fugazmente e por alusões (como os Oceanianos, os Africanos, etc.) preparam-se por sua vez para entrar nas grandes correntes da história contemporânea, e sentem-se já impacientes por fazê-la. Não que exista qualquer relação causal entre o aparecimento do mundo «exótico» ou «arcaico» no horizonte da história, e o renovo de favor verificado na Europa, em relação ao conhecimento simbólico. Mas acontece que este sincronismo foi particularmente feliz; estranha-se o facto de a Europa positivista e materialista do século XIX ter conseguido sustentar o diálogo espiritual com culturas «exóticas» quando estas, sem excepção, se pretendem seguidoras de vias de pensamento que não o empirismo ou o positivismo. Aí está pelo menos uma razão para esperar que a Europa não fique paralisada perante as imagens e os símbolos que, no mundo exótico, ocupam o lugar dos nossos conceitos ou os veículam e os prolongam. É extraordinário como de toda a espiritualidade europeia duas mensagens apenas interessem *realmente* aos mundos extra-europeus: o cristianismo e o comunismo. Ambos, de maneira diversa, é certo, e em planos nitidamente opostos, são soteriologias, doutrinas da salvação e portanto misturam «símbolos» e «mitos» a uma escala que não tem semelhante senão na humanidade extra-europeia [1].

Uma feliz conjunção temporal fez, diziamos, com que a Europa Ocidental redescobrisse o valor cognitivo do símbolo numa altura em que já não está sózinha a «fazer história», em que a cultura europeia, a não ser que se feche num provincianismo esterilizante, é obrigada a contar com outras vias de conhecimento, com outras escalas de valores que não as suas. A este respeito, todas as descobertas e as vogas sucessivas em

[1] Simplificamos o mais possível porque se trata de um aspecto das coisas que nos é impossível abordar aqui. No que respeita a mitos e símbolos soteriológicos comunistas, é evidente que, feitas todas as reservas acerca da elite marxista dirigente e sua ideologia, as massas simpatizantes são estimuladas e chicoteadas por slogans tais como: libertação, paz, ultrapassagem dos conflitos sociais, abolição do Estado explorador e das classes privilegiadas, etc., slogans estes cuja estrutura e função mítica já não precisam de ser demonstradas.

relação ao irracional, ao inconsciente, ao simbolismo, às experiências poéticas, às artes exóticas e não figurativas, etc., serviram indirectamente o Ocidente, preparando-o para uma compreensão mais viva e portanto mais profunda dos valores extra-europeus e em definitivo para o diálogo com os povos não europeus. Basta pensar na atitude do etnógrafo do século XIX perante o seu «objecto» e sobretudo no resultado das suas investigações, para avaliar o progresso gigantesco realizado pela etnologia ao longo dos últimos trinta anos. O etnólogo dos nossos dias aprendeu, ao mesmo tempo do que a importância do simbolismo para o pensamento arcaico, a sua coerência intrínseca, a sua validade, a sua audácia especulativa, a sua «nobreza».

Melhor ainda. Começa hoje a compreender-se uma coisa que o século XIX nem sequer podia pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los mas que nunca se poderá extirpá-los. Valeria a pena estudar a sobrevivência dos grandes mitos ao longo de todo o século XIX. Ver-se-ia como humildes, apoucados, condenados a mudar permanentemente de aparência, resistiram a essa hibernação, graças principalmente à literatura [2]. Foi assim que o mito do Paraíso Terrestre sobreviveu até aos nossos dias sob a forma adaptada do «paraíso oceaniano»; desde há cento e cinquenta anos, todas as grandes literaturas europeias celebraram à porfia as ilhas paradisíacas do Grande Oceano, refúgio de todas as felicidades, enquanto a realidade era muito diferente: «paisagem lisa e monótona, clima insalubre, mulheres feias e obesas, etc.» Assim também a Imagem deste «Paraíso da Oceania» era à prova de toda a «realidade» tanto geográfica como não. As realidades objectivas não tinham nada a ver com o «Paraíso da Oceania»: esta era de ordem teológica; ele recebera, assimilara e readaptara todas as imagens paradisíacas recalcadas pelo positivismo e pelo cientismo. O Paraíso Terrestre, em que Cristóvão Colombo ainda

[2] Que tarefa exaltante seria a de revelar o verdadeiro papel espiritual do romance do século XIX que, apesar de todas as «fórmulas» científicas e sociais, foi o grande reservatório dos mitos degradados!

acreditava (e até pensou tê-lo descoberto!) transformara-se, no século XIX numa ilha da Oceania, mas a sua função, na economia da psiqué humana, continuava a ser a mesma: além, na «Ilha», no «Paraíso», a existência decorria fora do Tempo e da História; o homem era feliz, livre, não condicionado; não precisava de trabalhar para viver; as mulheres eram belas, eternamente jovens, nenhuma «lei» pesava sobre os seus amores. Até à nudez, que reencontrava, na ilha longínqua, o seu sentido metafísico: condição do homem perfeito, do Adão de antes da queda[3]. A «realidade» geográfica podia desmentir esta paisagem paradisíaca, mulheres feias e obesas podiam desfilar perante os viajantes: ninguém as via; ninguém via senão a imagem que transportava consigo.

Simbolismo e psicanálise

O pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano: precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade — os mais profundos — que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psiqué; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: pôr a nu as mais secretas modalidades do ser. Por conseguinte o seu estudo permite-nos conhecer melhor o homem, «o homem sem mais», aquele que ainda não transigiu com as condições da história. Cada ser histórico transporta consigo uma grande parte da humanidade anterior à História. Esse é um facto que, sem dúvida, nunca foi esquecido nem mesmo nos tempos mais inclementes do positivismo: quem, melhor do que um positivista, sabia que o homem é um «animal», definido e regido pelos mesmos instintos dos seus irmãos irracionais? Verificação exacta, mas parcial, supeditada a um plano exclusivo de referências. Começa hoje a ver-se que a parte ahistórica de todo o

[3] Consagrámos ao simbolismo da ilha e da nudez na obra de um dos maiores poetas do século XIX, Mihail Eminescu, um estudo publicado em 1938 (ver nossa *Insula lui Euthanasius*, Bucuresti, 1943, pp. 5-18).

ser humano não se vai perder, como se pensava no século XIX, no reino animal e, ao fim e ao cabo na «Vida», mas, pelo contrário, bifurca-se e *eleva-se* muito acima dela: esta parte ahistórica do ser humano tem, tal como uma medalha, a marca da memória de uma existência mais rica, mais completa, quase beatífica. Quando um ser historicamente condicionado, por exemplo, um ocidental dos nossos dias, se deixa invadir pela parte não histórica de si próprio (o que lhe acontece com muito mais frequência e muito mais radicalmente do que ele imagina), não é necessariamente para regredir ao estádio animal da humanidade, para tornar a descer às fontes mais profundas da vida orgânica: imensas vezes ele reintegra, pelas imagens e símbolos que põe em marcha, um estádio paradisíaco do homem primordial (seja como for a existência concreta daquele, pois este «homem primordial» afirma-se sobretudo como um arquétipo impossível de «realizar» em qualquer existência humana). Fugindo à sua historicidade o homem não abdica da sua qualidade de ser humano para se perder na «animalidade»; ele reencontra a linguagem e por vezes a experiência de um «paraíso perdido». Os sonhos, os sonhos acordados, as imagens das suas nostalgias, dos seus desejos, dos seus entusiasmos, etc., são outras tantas forças que projectam o ser humano historicamente condicionado num mundo espiritual infinitamente mais rico do que o mundo fechado do seu «momento histórico».

No dizer dos surrealistas, todo o homem pode tornar-se poeta: basta saber abandonar-se à escrita automática. Esta técnica poética justifica-se perfeitamente em saudável psicologia. O «inconsciente», como é designado, é muito mais poético — e nós acrescentaríamos: muito mais «filosófico», mais «mítico» — do que a vida consciente. Nem sempre é necessário conhecer a mitologia para viver os grandes temas míticos. Os psicólogos sabem-no de sobejo, eles que descobrem as mais belas mitologias no «sonho acordado» ou nos sonhos propriamente ditos dos seus pacientes. Porque o inconsciente não é apenas povoado por monstros: os deuses, as deusas, os heróis, as fadas também lá habitam; e, além do mais, os monstros do inconsciente são também mitológicos, uma vez que continuam a desempenhar as mesmas funções que lhes pertenceram em todas as mitolo-

gias: em última análise, ajudar o homem a libertar-se, completar a sua iniciação.

A linguagem brutal de Freud e dos seus discípulos mais ortodoxos irritou muitas vezes os leitores bem-pensantes. De facto, esta brutalidade de linguagem resulta de um mal-entendido: não era a sexualidade em si que irritava, era a ideologia construída por Freud sobre a «sexualidade pura». Fascinado pela sua missão — ele pensava ser o Grande Esclarecido, quando afinal não passava do Último Positivista — Freud não podia dar-se conta de que a sexualidade jamais foi «pura», que ela foi sempre e em todo o lado uma função polivalente cuja valência primeira e talvez suprema, foi a função cosmológica; que traduzir uma situação psíquica em termos sexuais não é de modo algum humilhá-la, pois, excepto para o mundo moderno, a sexualidade foi em todos os tempos uma hierofania e o acto sexual um acto integral (portanto, *também* um meio de conhecimento).

A atracção experimentada pela criança de sexo masculino em relação à mãe e o seu corolário, o complexo de Édipo, não são «chocantes» senão na medida em que são traduzidos *tal qual* em vez de serem apresentados, como se deve fazer, *como Imagens*. Pois é a Imagem da Mãe que é verdadeira e não esta ou aquela mãe *hic et nunc*, como o deixava entender Freud. É a Imagem da Mãe que revela — *e só ela pode revelar* — a sua realidade e as suas funções simultaneamente cosmológicas, antropológicas e psicológicas [4]. «Traduzir» as Imagens em termos concretos, é uma operação destituída de sentido: as Imagens englobam, sem dúvida, todas as alusões ao «concreto» trazidas à luz por Freud, mas o real que elas procuram significar não se deixa esgotar por tais referências ao «concreto». A «origem» das Imagens é igualmente um problema sem objecto: como se se contestasse a «verdade» matemática sob pretexto de a «descoberta histórica» da geometria ter saído dos trabalhos iniciados pelos egípcios para a canalização do Delta.

---

[4] O maior mérito de C. G. Jung foi o de ter ultrapassado a psicanálise freudiana *partindo da própria psicologia* e de ter assim restaurado a significação espiritual da Imagem.

Filosoficamente, estes problemas da «origem» e da «verdadeira tradução» das Imagens são desprovidos de objecto. Bastará recordar que a atracção materna, interpretada no plano imediato e «concreto» — como o desejo de possuir a sua própria mãe — *não quer dizer mais do que aquilo que diz;* pelo contrário, se se considerar que se trata da Imagem da Mãe, este desejo quer dizer muitas coisas ao mesmo tempo, uma vez que ele representa o desejo de reintegrar a beatitude da Matéria viva ainda não «formada», com todas as suas clivagens possíveis, cosmológica, antropológica, etc., a atracção exercida sobre o «Espírito» pela «Matéria», a nostalgia da unidade primordial e portanto, o desejo de abolir os opostos, as polaridades, etc. Ora como se disse e como as páginas seguintes o mostrarão, as Imagens são, pela sua própria estrutura, *multivalentes*. Se o espírito utiliza as Imagens para aprender a realidade última das coisas, é justamente porque esta realidade se manifesta de uma maneira contraditória e por conseguinte não poderia ser expressa por conceitos. (Sabe-se dos esforços desesperados das diversas teologias e metafísicas, tanto orientais como ocidentais, para exprimir conceitualmente a *coincidentia oppositorum*, modo de ser facilmente e, aliás, abundantemente, expresso por Imagens e símbolos). É pois a Imagem como tal, na qualidade de feixe de significações, que é *verdadeira*, e não *uma só das suas significações* ou *um só dos seus numerosos pontos de referência*. Traduzir uma Imagem numa terminologia concreta, reduzindo-a a um só dos seus planos de referência, é pior do que mutilá-la: é aniquilá-la, anulá-la como instrumento de conhecimento.

Não ignoramos que, em certos casos, a psiqué fixa uma Imagem num só plano de referência: o plano «concreto»; mas é já a prova de um desequilíbrio psíquico. Existem, sem dúvida, casos em que a Imagem da Mãe não é outra coisa senão o desejo incestuoso da sua própria mãe; mas os psicólogos são unânimes em ver nesta interpretação carnal de um símbolo o sinal de uma crise psíquica. No próprio plano da dialéctica da Imagem, toda a redução exclusiva é aberrante. A história das religiões abunda em interpretações unilaterais e portanto aberrantes, dos símbolos. Não se encontraria um único grande símbolo religioso

cuja história não fosse uma sucessão trágica de inúmeras «quedas». Não existe heresia monstruosa, orgia infernal, crueldade religiosa, loucura, absurdo ou insanidade mágico-religiosa que não seja «justificada», no seu próprio princípio, por uma falsa — porque *parcial, incompleta* — interpretação de um grandioso simbolismo [5].

Perenidade das imagens

Não é aliás necessário fazer intervir as descobertas da psicologia de profundidade ou a técnica surrealista da escrita automática, para provar a sobrevivência subconsciente, no homem moderno, de uma mitologia abundante e, quanto a nós, de uma qualidade superior à sua vida «consciente». Pode passar-se sem os poetas ou sem os psiquismos em crise para confirmar a actualidade e a força das imagens e dos símbolos. A mais apagada existência está pejada de símbolos, o homem mais «realista» vive de imagens. Para o frisar e como adiante se exemplificará abundantemente, os símbolos nunca desaparecem da *actualidade* psíquica: podem mudar de aspecto mas a sua função continua a ser a mesma: basta retirar-lhes as suas novas máscaras.

A mais abjecta «nostalgia» oculta a «nostalgia do paraíso». Fez-se referência às imagens do «paraíso oceaniano» que povoam livros e filmes. (Alguém disse já que o cinema era uma «fábrica de sonhos»). Também se pode de igual modo analisar as imagens subitamente libertadas por qualquer tipo de música, por vezes até pela mais banal romanza, e logo se verificará que essas imagens revelam a nostalgia de um passado mitificado, transformado em arquétipo; que esse passado contém, além da saudade de um tempo desaparecido, mil outros sentidos: ele exprime tudo aquilo que poderia ter sido e não foi, a tristeza de toda a existência que só *é* quando deixa de ser outra coisa, o desgosto de não viver na paisagem e no tempo evocados pela romanza (sejam quais forem as cores locais ou históricas: «bons velhos

[5] Ver nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 304 *sq.* et *passim.*

tempos», Rússia das balalaicas, Oriente romântico, Haiti dos filmes, milionário americano, príncipe exótico, etc.); ao fim e ao cabo o desejo de qualquer coisa *totalmente diferente* do momento presente; em suma, do inacessível ou do irremediavelmente perdido: o «Paraíso».

O importante, nestas imagens da «nostalgia do paraíso», é o facto de elas dizerem sempre mais do que poderia exprimir por palavras o indivíduo que as experimentou. A maior parte dos seres humanos seria, aliás, incapaz de as descrever: não que sejam menos inteligentes uns que outros mas sim porque não dão a devida importância à nossa linguagem analítica. E todavia estas imagens aproximam os homens mais eficazmente e mais realmente do que uma linguagem analítica. De facto, se existe uma solidariedade total do género humano, ela só pode ser sentida e «actuada» ao nível das imagens (nós não dizemos do «subconsciente» porque nada prova que não exista também um trans-consciente).

Não se olhou atentamente para tais «nostalgias»; não se quis reconhecer nelas senão fragmentos psíquicos sem significado: quando muito concordava-se que elas podiam interessar certas investigações acerca das formas de evasão psíquica. Ora as nostalgias são por vezes carregadas de significações que comprometem a própria situação do homem; a este título elas impõem-se tanto ao filósofo como ao teólogo. Só que não se levavam a sério: pensava-se que eram «frívolas»: a imagem do Paraíso Perdido sugerida de um momento para o outro pela música de um acordeão... que assunto para estudo tão comprometedor. É esquecer que a vida do homem moderno fervilha de mitos semi-esquecidos, de hierofanias decadentes, de símbolos esvaziados da sua finalidade. A dessacralização ininterrupta do homem moderno alterou o conteúdo da sua vida espiritual mas não quebrou as matrizes da sua imaginação: todo um resíduo mitológico sobrevive nas zonas mal controladas.

Além do mais, a parte mais «nobre» da consciência de um homem moderno é menos «espiritual» do que geralmente se é levado a crer. Uma análise rápida revelaria nesta «nobre» e «alta» esfera da consciência algumas reminiscências livrescas, muitos preconceitos de ordem vária (religiosa, moral, social,

estética, etc.), um punhado de ideias feitas acerca do «sentido da vida», a «realidade última», etc. Livremo-nos de ir aí procurar o que, por exemplo, veio a ser o mito do Paraíso Perdido, a imagem do Homem perfeito, o mistério da Mulher e do Amor, etc. Tudo isso entre muitas outras coisas, se encontra — e quão secularizado, degradado e maquilhado!... — no fluxo semi-consciente da mais terra-a-terra das existências: nos sonhos acordados, nas melancolias, no livre jogo das imagens durante as «horas mortas» da consciência (na rua, no metro, etc.), nas distracções e divertimentos mais variados. Apenas, e para o repetir, este tesouro mítico reside aí, «laicizado» e «modernizado». Aconteceu a estas imagens, o que se passou, como Freud o demonstrou através de alusões demasiado cruas, com as realidades sexuais: mudaram de «forma». Para assegurar a própria sobrevivência as imagens tornaram-se «familiares».

O seu interesse nem por isso diminuiu, pois estas imagens degradadas oferecem o ponto de partida possível para a renovação espiritual do homem moderno. É da maior importância, assim o pensamos, tornar a encontrar toda uma mitologia, se não uma teologia, emboscada na vida mais «qualquer» do homem moderno: dele depende nadar contra a corrente e redescobrir o significado profundo de todas estas imagens desbotadas e de todos estes mitos degradados. Que não nos venham dizer que este desperdício já não interessa ao homem moderno, que isso pertence a um «passado supersticioso» felizmente liquidado pelo século XIX, que é bom para os poetas para as crianças e pessoas do metro saciarem-se de imagens e nostalgias, mas que, por favor!, deixem as pessoas sérias continuar a pensar e a «fazer história»: tal separação entre a «parte séria da vida» e os «sonhos» não corresponde à realidade. O homem moderno é livre de desprezar as mitologias e as teologias mas isso não o impedirá de continuar a alimentar-se de mitos decadentes e de imagens degradadas. A mais terrível crise histórica do mundo moderno — a segunda guerra mundial e tudo o que ela desencadeou com e após ela — demonstrou suficientemente que a extirpação dos mitos e dos símbolos é ilusória. Mesmo na «situação histórica» mais desesperada (nas trincheiras de Estalinegrado, nos campos de concentração nazis e soviéticos), homens

e mulheres cantaram romanzas, ouviram histórias (chegando a sacrificar uma parte da sua magra ração para as obterem); estas histórias não faziam mais que substituir os mitos, essas romanzas estavam carregadas de «nostalgias». Toda essa porção, essencial e imprescritível do homem que se chama *imaginação* voga em pleno simbolismo e continua a viver de mitos e de teologias arcaicas [6].

Só do homem moderno depende, dizíamos, «despertar» esse inestimável tesouro de imagens que ele traz consigo; despertar as imagens, para contemplá-las na sua virgindade e assimilar a sua mensagem. A sabedoria popular tem frequentemente exprimido a importância da imaginação para a própria saúde do indivíduo, para o equilíbrio e riqueza da sua vida interior. Certas línguas modernas continuam a lamentar o que «carece de imaginação» como um ser limitado, medíocre, triste, infeliz. Os psicólogos, na primeira fila dos quais se encontram C. G. Jung, mostraram até que ponto os dramas do mundo moderno derivam de um desequilíbrio profundo da psiqué, tanto individual como colectiva, provocado em grande parte por uma esterilização crescente da imaginação. «Ter imaginação» é gozar de uma riqueza interior, de um fluxo ininterrupto e espontâneo de imagens. Mas espontaneidade não significa invenção arbitrária. Etimologicamente, «imaginação» é solidária com *imago*, «representação, imitação» e com *imitor*, «imitar, reproduzir». Desta vez a etimologia faz eco tanto das realidades psicológicas como da verdade espiritual. A imaginação imita modelos exemplares — as Imagens — reprodu-las, reactualiza-as, repete-as sem fim. Ter imaginação, é ver o mundo na sua totalidade; pois o poder

[6] Ver as ricas e penetrantes análises de Gaston Bachelard nos seus trabalhos sobre a «imaginação da matéria»: *La Psychanalyse du Feu, L'Eau et les Rêves, L'Air et les Songes, La Terre et les Rêveries*, 2 vol. (Paris, 1939-1948). G. Bachelard baseia-se sobretudo na poesia e nos sonhos e, subsidiariamente, no folclore; mas facilmente se mostraria como sonhos e imagens poéticas prolongam os simbolismos sagrados e as mitologias arcaicas. A propósito das Imagens de Água e de Terra, tal como povoam os sonhos e as literaturas, cf. os capítulos sobre as hierofanias e os simbolismos aquáticos e telúricos no nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 168 *sq.*, 211 *sq.*

e a missão das imagens consistem em *mostrar* tudo o que permanece refractário ao conceito. Assim se explica a desgraça e a ruína do homem que «não tem imaginação»: ele está isolado da realidade profunda da vida e da sua própria alma.

Recordando estes princípios, quisemos mostrar que o estudo dos simbolismos não é um trabalho de erudição pura; que, pelo menos indirectamente, ele tem importância para o conhecimento do próprio homem; que, em suma, esse estudo tem uma palavra a dizer quando se fala de um novo humanismo ou de uma nova antropologia. Sem dúvida que um estudo deste tipo sobre simbolismos só será útil se realizado em colaboração. A estética literária, a psicologia, a antropologia filosófica deveriam ter em conta os resultados da história das religiões, da etnologia e do folclore. Foi pensando principalmente nos psicólogos e críticos literários que publicámos este livro. Melhor do que ninguém, o historiador das religiões está qualificado para fazer avançar o conhecimento dos símbolos; os seus documentos são simultaneamente mais completos e mais coerentes do que aqueles de que dispõem o psicólogo e o crítico literário; eles são colhidos na própria fonte do pensamento simbólico. É na história das religiões que se encontram os «arquétipos»; os psicólogos e os críticos literários só contactam com variantes aproximativas.

O plano do livro

Os quatro primeiros capítulos do livro foram redigidos em épocas diferentes e para público heterogéneo[7]. Os capítulos I e II são acompanhados de um mínimo de notas; os documentos que eles utilizam estavam já constituídos, quer nos nossos próprios trabalhos anteriores, quer nos de outros investigadores. Pelo contrário, os capítulos III e IV incluem um certo número

[7] O IV capítulo remonta a 1938 (ver *Zalmoxis*, t. II, pp. 131 *sq.*); o III é de 1946 (ver *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXXIV, Julho-Dezembro, 1947-1948, pp. 5 *sq.*). A substância dos capítulos I e II foi objecto das nossas conferências de Ascona, 1950-1951 (cf. *Eranos-Jahrbuch*, t. XIX e XX), e de um artigo do *Journal de Psychologie*.

de notas e referências. Os materiais aí reunidos constituem por si sós monografias úteis independentemente mesmo da interpretação que aí propomos. O último capítulo, que serve ao mesmo tempo de conclusão geral, apresenta-se igualmente com um aparelho bibliográfico reduzido. O assunto abordado era demasiado vasto para autorizar uma exposição simultaneamente bem documentada e extremamente concisa.

Com excepção deste último capítulo, os diversos estudos que se seguem não foram elaborados com a finalidade de figurarem em livro: cada um deles respondia no entanto, no pensamento do autor, a um único e mesmo problema: a estrutura do simbolismo religioso. Cada capítulo apresenta um simbolismo ou uma família de símbolos se bem que a maneira de os tratar possa variar de uns para os outros. O simbolismo do «Centro», estudado no primeiro capítulo, e que constitui o prolongamento dos resultados de outros estudos anteriores, é exposto sinteticamente, sem relação com os enredos da «história». A primeira parte deste capítulo põe justamente o problema de uma tal apresentação de conjunto do símbolo e esboça sumariamente as relações entre a psicologia e a história das religiões.

O segundo capítulo analisa o simbolismo do Tempo e da «saída do Tempo» numa mesma área cultural: a Índia antiga. O terceiro capítulo aborda o simbolismo dos nós, em dois planos complementares: depois de se ter situado nos Indo-Europeus, utilizando sobretudo as investigações de Georges Dumézil, tenta comparar estes dados com os simbolismos paralelos de outras culturas arcaicas. É principalmente neste capítulo que se avaliarão as vantagens e os limites tanto da investigação histórica como da análise morfológica e que se compreenderá melhor a necessidade de empregar sucessivamente estes dois métodos complementares. O quarto capítulo, dedicado a um grupo de símbolos solidários (Lua-Água-Fertilidade, etc.), constitui uma descrição de tipo morfológico que se propôs trazer à luz as estruturas. Enfim o último capítulo retoma os resultados de todas estas pesquisas feitas de pontos de vista diferentes com vista a uma integração sistemática do simbolismo mágico-religioso.

O psicólogo interessar-se-á mais pelos dois primeiros e pelo último capítulos. O leitor apressado poderia passar sem ler

todas as análises e referências dos capítulos III e IV. Não julgámos oportuno suprimir estas notas. O perigo dos estudos sobre simbolismo encontra-se numa generalização precipitada. Os profanos têm tendência para se contentar com os primeiros documentos que lhes vêm às mãos e para construir audaciosas interpretações «gerais» dos simbolismos. Fizemos questão de apresentar, pelo menos, dois tipos de análise dos símbolos, para sublinhar como as coisas são, na realidade, cheias de nuances e complexidade. Por outro lado, quisemos pôr à disposição dos psicólogos e dos críticos literários e até mesmo dos filósofos, alguns processos suficientemente abundantes para por eles serem utilizados, se tanto for preciso, para os devidos fins. Não é raro encontrar nos livros dos psicólogos e dos críticos literários uma documentação histórico-religiosa mais do que insuficiente, francamente falível: os livros a que vão buscar material são, na maioria das vezes, produto de amadores desprovidos de qualquer sentido crítico ou então de «teóricos» isolados[8]. Os

[8] Freud acreditou poder descobrir a «origem» das religiões no complexo de Édipo nascido de um parricídio primordial, parricídio ritualmente repetido nos «sacrifícios totémicos». Ele elaborou a sua teoria — que parece manter ainda a aprovação dos psicanalistas — em 1911-1912, utilizando a hipótese da «tribo primordial» de Atkinson e a do «sacrifício-comunhão totémico» de Robertson-Smith. No momento em que Freud elaborava a sua explicação do sentimento religioso e pensava ter encontrado a «origem» das religiões, as duas hipóteses citadas não gozavam já de crédito algum junto de etnólogos e historiadores de religiões competentes. Se bem que Freud tenha lido Frazer e conhecesse as conclusões a que este último chegara, a saber: a *não-universalidade* do totemismo como fenómeno sócio-religioso (ele é desconhecido de inúmeras tribos «primitivas») e a *extrema raridade* dos «sacrifícios-comunhões totémicos» (*quatro casos* apenas — e ainda assim desigualmente verificados — para várias centenas de tribos totémicas!), *Totem und Tabu* apareceu todavia sob a forma de livro em 1913 e foi depois reeditado continuamente e traduzido em muitas línguas... (poder-se-ia invocar, para a defesa de Freud, o aparecimento em 1912 do famoso livro de Emile Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la vie religieuse*, livro precioso sob muitos aspectos, por vezes quase genial, mas deploravelmente destituído de fundamento. Consideravelmente mais bem informado do que Freud, Durkheim caía no mesmo erro de método, esforçando-se por encontrar no totemismo a «origem» das religiões,

que não são especialistas respondem, e com razão, que não podem substituir os etnólogos e historiadores de religiões, que não dispõem nem de tempo para empreender investigações de grande fôlego e que são obrigados muitas vezes a contentar-se com obras «gerais» que têm à mão. O pior é que quase sempre estes não-especialistas dão com as «obras gerais» mais medíocres; e quando têm mais sorte acontece-lhes ler incorrectamente ou com demasiada pressa.

Eis porque resistimos à tentação de suprimir a bibliografia: talvez que alguns não-especialistas sintam o desejo de tomar contacto pessoal com o conjunto das obras de etnologia e de história das religiões em vez de se alimentarem com as elucubrações lastimáveis e ultrapassadas dos diletantes ou dos «teóricos», que pensaram antes de mais em ilustrar as suas próprias explicações gerais. A literatura psicológica, e muito especialmente a produção psicanalítica, familiarizou o leitor com as exposições prolixas de «casos» individuais. Consagram-se frequentemente páginas inteiras à descrição pormenorizada dos sonhos ou dos sonhos acordados de certos pacientes. Publicou-se em Inglaterra um volume de setecentas páginas sobre a «mitologia dos sonhos» de um único indivíduo. Os psicólogos são unânimes em considerar indispensável *in extenso* a exposição de todo o «caso» particular e quando se convencem a reduzir esse relato é quase sempre contra vontade: o seu ideal consistiria em publicar os dossiers na íntegra. Com maioria de razão devemos proceder do mesmo modo quando do estudo de um simbolismo: dever-se-á apresentá-lo nas suas linhas gerais e também com os seus cambiantes, variantes e hesitações.

O problema central e mais árduo continua a ser, evidentemente, o da interpretação. Em princípio pode sempre pôr-se a questão da validade de uma hermenêutica. Através de cortes múltiplos, de asserções claras (textos, ritos, monumentos figu-

Este eminente mestre teria ganho em considerar os trabalhos dos seus colegas etnólogos e antropólogos que já tinham provado suficientemente que o totemismo *não representa a mais antiga camada das religiões australianas* e, melhor ainda, que ele *está ausente de grande número de culturas arcaicas* dispersas pelo mundo).

rados) e de alusões semi-veladas, pode demonstrar-se por partes o que «quer dizer» este ou aquele símbolo. Mas pode ainda pôr-se o problema de outra maneira: os que se servem dos símbolos dão-se conta de todas as suas implicações teóricas? Quando, por exemplo, ao estudar o simbolismo da Árvore cósmica, dizemos que essa Árvore se encontra no «Centro do Mundo», estarão todos os indivíduos pertencentes às sociedades que conhecem tais Árvores cósmicas igualmente conscientes do simbolismo integral do «Centro»? Mas a validade do símbolo como forma do conhecimento não depende do grau de compreensão deste ou daquele indivíduo. Textos e monumentos figurados provam-nos abundantemente que, pelo menos para certos indivíduos de uma sociedade arcaica, o simbolismo do «Centro» era transparente na sua totalidade; o resto da sociedade contentava-se em «participar» no simbolismo. É aliás penoso precisar os limites de uma tal participação: esta varia em função de um número indeterminado de factores. Tudo o que se pode dizer é que a *actualização* de um símbolo não é mecânica: ela está em relação com as tensões e as alternâncias da vida social e em última instância com os ritmos cósmicos.

Mas todos os eclipses ou aberrações que um simbolismo pode sofrer pelo simples facto de ser *vivido*, não enfraquecem a validez da sua hermenêutica. Para dar um exemplo de uma outra ordem de realidades: será indispensável, para julgar o simbolismo da *Divina Commedia*, interrogar o que milhões de leitores espalhados pelo mundo compreendem ao ler este livro difícil ou, melhor, o que o próprio Dante sentiu e pensou ao escrevê-lo? Quando se trata de uma obra poética mais livre, quero dizer, que depende mais directamente da «inspiração», por exemplo os produtos do romantismo alemão, não temos sequer o direito de nos deter no que os autores pensavam das suas próprias criações para interpretar o simbolismo que aquelas implicam. É um facto, durante a maior parte do tempo, um autor não esgotar o significado da sua obra. Os simbolismos arcaicos reaparecem espontaneamente até nas obras de autores «realistas» os quais ignoram tudo acerca de tais símbolos.

Aliás esta controvérsia em torno dos limites legítimos da hermenêutica dos simbolismos é bastante vã. Já se viu que os

mitos se degradam e os símbolos se secularizam, mas eles nunca desaparecem, nem na mais positivista das civilizações, a do século XIX. Os símbolos e os mitos vêm de muito longe: fazem parte do ser humano e é impossível não os encontrar em alguma situação existencial do homem no Cosmos.

*

Fazemos questão de agradecer aqui ainda ao nosso mestre e amigo, Georges Dumézil, professor no Colégio de França, que se dignou ler e corrigir uma primeira redacção do terceiro capítulo, e muito particularmente ao nosso caro amigo, Dr. Jean Gouillard, que teve a amabilidade de corrigir o resto do manuscrito.

Paris, Maio de 1952

I

Simbolismo do «centro»

Psicologia e história das religiões

Muitos profanos há que invejam a vocação do historiador das religiões. Que outra ocupação mais nobre e enriquecedora haverá do que frequentar os grandes místicos de todas as religiões, viver entre símbolos e mistérios, ler e compreender os mitos de todas as nações? Os profanos pensam que um historiador das religiões está no seu ambiente tanto nos mitos gregos como nos egípcios, ou na mensagem autêntica de Buda, ou nos mistérios taoístas, ou ainda nos ritos secretos de iniciação das sociedades arcaicas. Talvez que os profanos não deixem de ter inteiramente razão quando imaginam o historiador das religiões solicitado pelos grandes e verdadeiros problemas, ocupado a decifrar os mais grandiosos símbolos e os mitos mais complexos e mais elevados da imensa massa de factos que se lhe oferece. Mas, de facto, a situação é totalmente diferente. Muitos historiadores de religiões estão tão absorvidos pela sua especialidade que não sabem muito mais sobre os mitos gregos ou egípcios, sobre a mensagem de Buda, sobre as técnicas taoístas ou Xamanistas, do que um amador que soube orientar as suas leituras. A maior parte nem está verdadeiramente familiarizada senão com um pobre sectorzinho do imenso domínio da história das religiões. Infelizmente, mesmo este sector tão modesto é, quase sempre, explorado superficialmente: decifração, edição e tradução de textos; ensaios de cronologia e estudo de influências; monografia histórica ou reportório dos monumentos e assim sucessivamente. Confinado num assunto forçosamente limitado, o historiador das religiões muitas vezes tem a sensação de ter

sacrificado a bela carreira espiritual sonhada na sua juventude a um dever de probidade científica.

Mas, a excessiva probidade científica desta produção acabou por lhe alienar o público culto. Fora muito raras excepções, os historiadores das religiões não são lidos senão no círculo restricto dos seus colegas e discípulos. O público não lê já estes livros quer porque são demasiado técnicos, quer porque são enfadonhos; ao fim e ao cabo não têm nenhum interesse espiritual. À força de ouvir repetir, como, por exemplo, o fez sir James Frazer, em algumas vinte mil páginas, que tudo o que o homem pensou, imaginou ou desejou nas sociedades arcaicas, todos os seus mitos e ritos, todos os seus deuses e experiências religiosas, não passam de um amontoado monstruoso de insanidades, de crueldades e de superstições, felizmente abolidas pelo progresso racional do homem; à força de ouvir quase sempre a mesma coisa, o público acabou por se deixar convencer e deixou de se interessar pelo estudo objectivo da história das religiões. Uma parte, pelo menos, desse público tenta satisfazer a sua legítima curiosidade lendo livros péssimos sobre os mistérios das Pirâmides, os milagres do Yoga, as «revelações primordiais», ou a Atlântida — em resumo, interessa-se pela medonha literatura dos diletantes, dos neo-espiritualistas ou dos pseudo-ocultistas.

Em certa medida, os responsáveis encontram-se entre nós, historiadores das religiões. Quisemos a todo o custo apresentar uma história *objectiva* das religiões, sem nos darmos sempre conta de que aquilo a que chamámos *objectividade*, seguia a moda do pensamento do nosso tempo. Esforçamo-nos, há cerca de um século, por construir a história das religiões como disciplina autónoma, sem termos conseguido; a história das religiões continua, como todos sabem, a ser confundida com a antropologia, a etnologia, a sociologia, a psicologia religiosa e até mesmo com o orientalismo. Desejando a todo o transe obter o prestígio de uma «ciência», a história das religiões também passou por todas as crises do espírito científico moderno: os historiadores das religiões foram sucessivamente, e alguns deles não deixaram de o ser, positivistas, empiristas, racionalistas ou historicistas. E o que é mais é que nenhuma das «modas» que dominaram

sucessivamente a história das religiões, nenhuma das explicações globais e sistemáticas dadas ao fenómeno religioso, foi obra de um historiador das religiões; todas elas provêm de hipóteses propostas por eminentes linguistas, antropólogos, sociólogos ou etnólogos e aceites por seu turno por toda a gente, incluindo os historiadores de religiões.

A situação apresenta-se, nos nossos dias, da seguinte maneira: progresso considerável na informação, que é pago por uma excessiva especialização e até por um sacrifício parcial da nossa vocação (pois muitos dos historiadores das religiões tornam-se orientalistas, classicistas, etnólogos, etc.); dependência dos métodos elaborados pela historiografia ou pela sociologia moderna (como se o estudo histórico de um rito ou de um mito fosse a mesma coisa exactamente do que a história de um dado país ou a monografia de determinado povo primitivo). Numa palavra, descurou-se este facto essencial: que na expressão «história das religiões» a tónica não deve recair no termo *história* mas sim no termo *religião*. Pois se há diversas maneiras de praticar a *história* — da história dos técnicos à história do pensamento humano — há apenas uma para abordar a religião e que consiste em fixar-se nos factos religiosos. Antes de se fazer a *história* de qualquer coisa, é importante compreender bem essa mesma coisa em si própria e por ela. Eis porque é preciso sublinhar aqui a obra do professor Van der Leeuw, que tanto fez pela fenomenologia da religião e cujas numerosas e brilhantes publicações suscitaram junto do público culto um renovado interesse pela história das religiões em geral.

De modo indirecto, o mesmo interesse foi despertado pelas descobertas da psicanálise e da psicologia de profundidade, em primeiro lugar pela obra do professor Jung. De facto, não tardou que se verificasse que o enorme domínio da história das religiões constituía uma mina inesgotável de elementos de comparação com o comportamento da psiqué individual ou colectiva, comportamento estudado pelos psicólogos e pelos analistas. Ninguém ignora que a utilização de tais documentos socio-religiosos pelos psicólogos nem sempre obteve a adesão dos historiadores das religiões. Dentro em pouco examinaremos as objecções dirigidas a tais conclusões muitas das vezes, é certo, demasiado

audaciosas. Mas, para desde já o dizer, se os historiadores das religiões tivessem abordado o seu objecto de estudo de uma perspectiva mais espiritual, se se tivessem esforçado por penetrar mais profundamente o simbolismo religioso arcaico, muitas interpretações psicológicas ou psicanalíticas, que parecem demasiado superficiais aos olhos dos especialistas, não teriam sido sugeridas. Os psicólogos encontraram nos nossos livros excelente material, mas raramente explicações em profundidade e foram levados a compensar esta lacuna colocando-se no lugar dos historiadores das religiões e avançando hipóteses de conjunto frequentemente por demais apressadas.

Em duas palavras, as dificuldades que temos de ultrapassar hoje em dia são as seguintes: a) por um lado, tendo optado pelo prestígio de uma historiografia objectiva, «científica», a história das religiões é obrigada a fazer face às objecções que se podem dirigir ao historicismo como tal; b) por outro lado, ela é também obrigada a responder ao desafio que acaba de lhe lançar a psicologia em geral, e em primeiro lugar a psicologia de profundidade que, ao começar a trabalhar directamente com material histórico-religioso, propõe hipóteses de trabalho mais felizes, mais férteis ou, em todo o caso, mais retumbantes do que as que são correntes entre os historiadores das religiões.

Para melhor compreender estas dificuldades, venhamos ao objecto deste estudo: o simbolismo do «Centro». Um historiador das religiões tem o direito de nos perguntar: que entende o senhor por esses termos? De que símbolos se trata? De que povos e de que culturas? E o historiador de religiões poderá argumentar: é sabido que a época de Taylor, de Mannhardt e de Frazer terminou; hoje deixámos de ter o direito de falar de mitos e de ritos «em geral», da unidade das reações do homem primitivo em relação à Natureza. Essas generalidades são abstracções, tais como as do «homem primitivo» em geral. O que é concreto é o fenómeno religioso manifestado na história e através da história. Que sentido poderia portanto ter na história das religiões uma fórmula comum como por exemplo a abordagem ritual da imortalidade? É necessário precisar imediatamente de que imortalidade se trata. Pois, *a priori*, não estamos certos de que a humanidade no seu conjunto tenha tido espontaneamente, a intuição ou até o desejo da imortalidade. Falais do simbolismo do «Centro». Com que direito na qualidade de historiador de religiões? Poder-se-á generalizar tão aereamente? Seria necessário antes começar por se interrogar: em que cultura e em consequência de que acontecimentos históricos se «cristalizou» a noção religiosa do «Centro» ou a da imortalidade? Como se integram e se justificam estas noções no sistema orgânico desta ou daquela cultura? Como se divulgaram e através de que povos? Depois de ter respondido a todas estas questões preliminares, ter-se-á o direito de generalizar e de sistematizar, de falar, em geral, dos ritos de imortalidade ou de símbolos do «Centro». Quando não estar-se-á a fazer psicologia ou filosofia, ou até mesmo teologia — mas não história das religiões.

Creio que todas estas objecções são justificadas, e, na qualidade de historiador das religiões, devo levá-las em conta. Mas não as julgo intransponíveis. Sei perfeitamente que estamos a tratar com fenómenos religiosos e, pelo simples facto de eles serem *fenómenos*, quer dizer que se manifestam, se nos revelam, são cunhados, como uma medalha, pelo momento histórico que os viu nascer. Não existe facto religioso «puro» fora do tempo. A mais nobre mensagem religiosa a mais universal das experiências místicas, o comportamento mais geralmente humano — como, por exemplo, o temor religioso, o rito, a oração — singularizam-se e delimitam-se desde que se manifestam. Quando o Filho de Deus encarnou e se fez Cristo, teve de falar aramaico; não podia deixar de comportar-se como um hebreu do seu tempo — e não um como yogi, um taoísta ou um Xamã. A sua mensagem religiosa, por universal que fosse, estava condicionada pela história passada e contemporânea do povo hebreu. Se o Filho de Deus tivesse nascido na Índia, a sua mensagem oral teria tido que se conformar com a estrutura dos idiomas indianos e com a tradição histórica e pré-histórica deste conglomerado de povos.

Reconhece-se sem dificuldade nesta tomada de posição todo o progresso especulativo realizado desde Kant — que deve ser considerado como um precursor do historicismo — até aos últimos filósofos historicistas ou existencialistas. O homem, na

sua qualidade de ser histórico, concreto, autêntico — está «em situação». A sua existência autêntica realiza-se na história, no tempo, no *seu* tempo — que não é o mesmo do do seu pai. Também não é o tempo dos seus conterrâneos de outro continente ou mesmo de outro país. Neste caso, em que nome se fala do comportamento do homem em geral? Este homem em geral não passa de uma abstracção. Ele existe graças a um mal-entendido, devido à imperfeição da nossa linguagem.

Não é este o lugar para uma abordagem à crítica filosófica do historicismo e do existencialismo historicista. Essa crítica foi já feita e por autores mais competentes do que nós. Sublinhemos, de passagem, que o condicionamento histórico da vida espiritual humana retoma, a um outro nível e com outros meios dialéticos, as teorias, hoje um pouco caducas, dos condicionamentos geográficos, económicos, sociais e até mesmo fisiológicos. Todos concordam que um facto espiritual sendo um facto *humano* é forçosamente condicionado por tudo o que concorre para fazer um homem, desde a anatomia e fisiologia até à linguagem. Por outras palavras, um facto espiritual pressupõe o ser humano integral, isto é, e a entidade fisiológica, e o homem social, e o homem económico, e assim por diante. Mas todos estes condicionamentos não chegam para esgotar, por si sós, a vida espiritual.

O que distingue o historiador das religiões de um historiador sem mais, é que ele lida com factos que, se bem que históricos, revelam um comportamento que ultrapassa de longe os comportamentos históricos do ser humano. Se é verdade que o homem se encontra sempre «em situação», esta situação nem por isso é sempre *histórica*, ou seja, condicionada unicamente pelo momento histórico contemporâneo. O homem integral conhece outras situações além da sua condição histórica; conhece, por exemplo, o estado onírico, ou de sonho acordado, ou de melancolia e de desprendimento, ou de beatitude estética, ou de evasão, etc. — e todos estes estados não são «históricos», se bem que sejam também autênticos e tão importantes para a existência humana como a sua situação histórica. O homem conhece, aliás, diversos ritmos temporais e não unicamente o tempo histórico, ou seja o seu próprio tempo, a contemporaneidade histórica. Basta-lhe ouvir boa música, apaixonar-se ou rezar para sair do presente histórico e reintegrar o eterno presente do amor e da religião. Às vezes basta-lhe abrir um romance ou assistir a um espectáculo dramático para reencontrar um outro ritmo temporal — aquilo a que poderia chamar-se tempo contraído — que, em todo o caso, não é o mesmo que tempo histórico. Conclui-se apressadamente que a autenticidade de uma existência depende unicamente da consciência da sua própria historicidade. Esta consciência histórica desempenha um papel bastante modesto na consciência humana, para não falar das zonas do inconsciente que, também elas, pertencem ao ser humano integral. Quanto mais uma consciência está desperta, mais ela ultrapassa a sua própria historicidade. Basta-nos recordar os místicos e os sábios de todos os tempos e, em primeiro lugar, os do Oriente.

História e arquétipos

Mas deixemos de parte as objecções que poderiam opor-se ao historicismo e ao existencialismo historicista e voltemos ao nosso problema, isto é, aos dilemas do historiador das religiões. Este, dizíamos, esquece muitas vezes que está a lidar com um comportamento humano arcaico e integral e que, por conseguinte, o seu papel não deveria reduzir-se ao *registo das manifestações históricas deste comportamento*, ele deveria aplicar-se também a penetrar mais profundamente os seus *significados* e as suas articulações. Tomemos um só exemplo; sabe-se hoje que certos mitos e símbolos circularam através do mundo divulgados por determinados tipos de cultura; quer dizer que estes mitos e estes símbolos nem por isso são descobertas espontâneas do homem arcaico mas criações de um complexo cultural bem delimitado, elaborado e veículado por certas sociedades humanas; tais criações foram difundidas muito longe do seu lugar de origem e foram assimiladas por povos e sociedades que doutro modo as não teriam conhecido.

Creio que estudando tão rigorosamente quanto possível as relações entre certos complexos religiosos e certas formas de

cultura, e precisando as etapas da difusão destes complexos o *etnólogo* tem o direito de se declarar satisfeito com os resultados das suas pesquisas. Mas este não seria o caso do historiador das religiões: uma vez aceites e integrados os resultados da etnologia, aquele deve ainda pôr-se outros problemas: porquê tal mito ou tal símbolo puderam ser difundidos? Que revelavam eles? Por que motivo certos pormenores — mesmo muito importantes — se perdem durante a difusão, enquanto outros continuam a sobreviver? Em suma: *a que respondem estes mitos e estes símbolos para terem tido uma tal difusão?* É preciso não abandonar estas questões aos psicólogos, aos sociólogos e aos filósofos porque ninguém está mais bem preparado para as resolver do que o historiador das religiões.

Basta que nos demos ao trabalho de estudar o problema para verificar que, difundidos ou descobertos espontaneamente, os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-histórica: situação limite quer dizer: aquela que o homem descobre ao tomar consciência do seu lugar no Universo. É principalmente ao esclarecer estas situações-limite que o historiador das religiões cumpre a sua tarefa e vai ao encontro das investigações da psicologia de profundidade e até mesmo da filosofia. Este estudo é possível e, aliás, já foi iniciado. Chamando a atenção para a sobrevivência dos símbolos e temas míticos na psiqué do homem moderno, mostrando que a redescoberta espontânea dos arquétipos do simbolismo arcaico é coisa vulgar entre nós, seres humanos, sem diferença de raça e de meio histórico, a psicologia de profundidade libertou o historiador das religiões das suas últimas hesitações. Dentro em pouco daremos alguns exemplos de redescoberta espontânea de um simbolismo arcaico e veremos o que eles podem ensinar a um historiador das religiões.

Mas desde já se adivinham as perspectivas que se abririam à história das religiões se ela soubesse tirar partido de todas as suas próprias descobertas e das da etnologia, da sociologia e da psicologia de profundidade. A encarar o estudo do homem não apenas como ser histórico, mas também como símbolo vivo, a história das religiões poderia transformar-se, perdoem-nos o termo, numa *metapsicanálise*. Porque ela conduziria a um

despertar e a uma retomada de consciência dos símbolos e dos arquétipos arcaicos, vivos ou fossilizados nas tradições religiosas da humanidade inteira. Arriscámos o termo: metapsicanálise pois se trata de uma técnica mais espiritual, aplicando-se antes de mais a esclarecer o conteúdo teórico dos símbolos e dos arquétipos, a tornar transparente o que é «alusivo», críptico ou fragmentário. Falar-se-ia assim também de uma nova maiêutica: tal como Sócrates no *Tuteto* (149 *a sq.*, 161 *e*) fazia com que o espírito desse à luz os pensamentos que aquele continha sem o saber, a história das religiões poderia dar à luz um homem novo, mais autêntico e mais completo; pois, através do estudo das tradições religiosas, o homem moderno não reencontraria apenas um comportamento arcaico; tomaria, além disso, consciência da riqueza espiritual que implica um tal comportamento.

Esta maiêutica realizada com a colaboração do simbolismo religioso contribuiria assim para libertar o homem moderno do seu provincianismo cultural e, sobretudo, do relativismo historicista e existencialista. Porque, como se verá, o homem opõe-se à própria história mesmo quando se dedica a fazê-la, mesmo quando pretende nada mais ser do que «história». E, na medida em que o homem ultrapassa o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele realiza-se como um ser integral, universal. Na medida em que se opõe à história, o homem moderno encontra as posições arquetípicas. Até o seu sono, as suas tendências orgíacas estão carregadas de significado espiritual. Pelo simples facto de encontrar no mais fundo do seu ser os ritmos cósmicos — a alternância dos dias e das noites, por exemplo, ou Inverno-Verão — ele alcança um conhecimento mais total do seu destino e do seu significado.

Ainda em auxílio do historiador das religiões, o homem moderno poderia reencontrar o simbolismo do seu corpo, que é um antropo-cosmos. Aquilo que as diversas técnicas da imaginação, e especialmente as técnicas poéticas, realizaram a este respeito, não é quase nada ao pé das promessas da história das religiões. Todos estes dados subsistem ainda, mesmo no homem moderno; é necessário apenas reanimá-los e trazê-los ao limiar

da consciência. Ao retomar consciência do seu próprio simbolismo antropo-cósmico — que não passa de uma variante do simbolismo arcaico — o homem moderno obterá uma nova dimensão existencial, totalmente ignorada pelo existencialismo e pelo historicismo actual: é um modo de ser autêntico e maior, que o defende do nihilismo e do relativismo historicista sem todavia o subtrair da história. Porque a própria história poderia um dia encontrar o seu verdadeiro sentido: o da epifania de uma condição humana gloriosa e absoluta. Basta que nos recordemos da valorização que o judaico-cristianismo deu à existência histórica, para nos apercebermos de como e em que sentido histórico aquela poderia tornar-se «gloriosa» e mesmo «absoluta».

Não é pretender-se, evidentemente, que o estudo racional da história das religiões deva ou possa ser substituído pela experiência religiosa, e menos ainda pela experiência da fé. Mas, mesmo para uma consciência cristã, a maiêutica pela interpretação do simbolismo arcaico dará os seus frutos. O cristianismo herdou uma antiquíssima e muito complexa tradição religiosa, cujas estruturas sobreviveram dentro da Igreja, mesmo que os valores espirituais e a orientação teológica tenham mudado. De qualquer modo, nada do que, através do Cosmos, manifesta a Glória — para falar em termos cristãos — pode deixar indiferente um crente.

Enfim, o estudo racional das religiões trará à luz um facto insuficientemente notado até agora: é que existe uma lógica do símbolo, que certos grupos de símbolos, pelo menos, se mostram coerentes, logicamente encadeados entre si [1]; que se pode, numa palavra, formulá-los sistematicamente, traduzi-los em termos racionais. Esta lógica interna dos símbolos põe um problema de pesadas consequências; certas zonas do inconsciente individual ou colectivo serão ou não dominadas também pelo *logos*, ou estaremos perante manifestações de um transconsciente? Este problema não poderia ser resolvido unicamente pela psicologia de profundidade, pois os simbolismos que decifram esta

[1] Ver, mais adiante, o capítulo III: *O «deus ligador» e o simbolismo dos nós.*

última são constituídos na maior parte do tempo, por fragmentos dispersos e por manifestações de uma psiqué em crise, se não em regressão patológica. Para surpreender as verdadeiras estruturas e funções dos símbolos, é preciso que nos dirijamos ao inesgotável repertório da história das religiões. Mas, ainda aqui é preciso saber escolher pois os nossos documentos apresentam frequentemente formas decadentes, aberrantes ou francamente medíocres. Se se quiser chegar a uma compreensão adequada do simbolismo religioso arcaico é-se obrigado a fazer uma selecção, do mesmo modo que, para se ter ideia de uma literatura estrangeira, não se consideram ao acaso os primeiros dez ou cem livros que se encontram na primeira biblioteca pública. Deve esperar-se que os historiadores das religiões façam um dia o trabalho de hierarquização dos seus documentos, tendo em conta o seu valor e o seu estado, tal como os seus colegas, os historiadores das literaturas. Mas, mesmo assim, estamos apenas no princípio.

A imagem do mundo

As sociedades arcaicas e tradicionais concebem o mundo em seu redor com um microcosmos. Nos limites deste mundo fechado, começa o domínio do desconhecido, do não-formado. De um lado existe o espaço cosmisado, portanto habitado e organizado — de outro lado, no exterior deste espaço familiar, existe a região desconhecida e terrível dos demónios, das larvas, dos mortos, dos estrangeiros; numa palavra: o caos, a morte, a noite. Esta imagem de um microcosmomundo habitado, rodeado de regiões desérticas assimiladas ao caos ou ao reino dos mortos, sobreviveu mesmo nas civilizações muito evoluídas, com as da China, da Mesopotâmia ou do Egipto. De facto, um grande número de textos assimila os adversários, prontos a atacar o território nacional, às larvas, aos demónios ou às forças do caos. Assim, os adversários do Faraó eram considerados como «filhos da ruína, dos lobos, dos cães», etc. O Faraó era assimilado ao deus Ré, vencedor do dragão Apófis enquanto os seus inimigos

eram identificados com este dragão mítico[2]. Pelo facto de atacarem e porem em perigo o equilíbrio e a própria vida da cidade (ou de qualquer outro território habitado e organizado), os inimigos são assimilados às forças demoníacas, pois eles esforçam-se por reintegrar este microcosmos no estado caótico, ou seja suprimi-lo. A destruição de uma ordem estabelecida, a abolição de uma imagem arquetípica, equivalia a uma regressão para o caos, para o pré-formal, para o estado não diferenciado que precedia a cosmogonia. Notemos que as mesmas imagens são ainda utilizadas nos nossos dias quando se trata de formular os perigos que ameaçam um certo tipo de civilização: fala-se nomeadamente de «caos», de «desordem», das «trevas» em que mergulhará o «nosso mundo». Todas estas expressões, como bem se vê, significam a abolição de uma ordem, de um Cosmos, de uma estrutura, e a re-imersão num estado fluido, amorfo, caótico enfim.

A concepção do adversário sob a forma de um ser demoníaco, verdadeira encarnação das forças do mal, sobreviveu igualmente até aos nossos dias. A psicanálise destas imagens míticas que ainda hoje animam o mundo moderno, mostrar-nos-á talvez em que medida projectamos nos «inimigos» os nossos próprios desejos de destruição. Mas este problema ultrapassa a nossa competência. O que queremos trazer à luz é o facto de, para o mundo arcaico em geral, os inimigos que ameaçavam o microcosmos serem perigosos não tanto como seres humanos (em si) mas porque encarnavam as forças hostis e destruidoras. É muito provável que as defesas dos lugares habitados e das cidades tenham começado por ser defesas mágicas; pois estas defesas — fossos, labirintos, muralhas, etc. — eram dispostas mais para impedir a invasão dos espíritos maus do que o ataque dos humanos[3]. Mesmo muito mais tarde na história, na Idade Média, por exemplo, os muros das cidades eram consagrados ritualmente como uma defesa contra o Demónio, a

[2] Ver o nosso livro *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétition* (Gallimard, Paris, 1949), pp. 68 *sq.*

[3] Cf. W. J. Knight, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936); Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Amsterdam-Leipzig, 1941, Albae Vigilae, Heft XV).

doença e a morte. Além do mais, o simbolismo arcaico não encontra qualquer dificuldade em assimilar o inimigo humano ao Demónio ou à Morte. Afinal o resultado dos seus ataques, quer sejam demoníacos, quer militares, é sempre o mesmo: a ruína, a desintegração, a morte.

Todo o microcosmos, toda a região habitada, tem aquilo a que poderia chamar-se um «Centro», isto é um lugar sagrado por excelência. É aí, nesse Centro, que o sagrado se manifesta de uma maneira total, quer sob a forma de hierofanias elementares — como entre os «primitivos» (os centros totémicos, por exemplo, as cavernas onde se enterram os *tchuringas*, etc.) — quer sob a forma mais evoluída das epifanias directas dos deuses, como nas civilizações tradicionais. Mas não se deve encarar este simbolismo do Centro com as suas implicações geométricas do espírito científico ocidental. Para cada um destes microcosmos podem existir vários «centros». Como não tardaremos a ver, todas as civilizações orientais — Mesopotâmia, Índia, China, etc. — conhecem um número ilimitado de «Centros». Melhor ainda: cada um destes «Centros» é considerado e mesmo designado literalmente por «Centro do Mundo». Como se trata de um *espaço sagrado*, que é dado por uma hierofania ou construído ritualmente, e não de um espaço profano, homogéneo, geométrico, a pluralidade dos «Centros da Terra» no interior de uma só região habitada não oferece qualquer dificuldade[4]. Estamos em presença de uma geografia sagrada e mítica, a única efectivamente *real* e não de uma geografia profana, «objectiva», de certo modo abstracta e não essencial, construção teórica de um espaço e de um mundo que não se habita e que portanto, não se *conhece*.

Na geografia mítica, o espaço sagrado é o *espaço real* por excelência, pois, tal como se provou recentemente[5], para o

[4] Nosso *Traité d'Histoire des Religions* (Payot, Paris, 1949), pp. 315 *sq.*

[5] Cf. R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, I (Torino, 1948), p. v; *id.*, Veritá del Mito (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XXI, 1947-1948, pp. 104-116); G. van der Leeuw, *Die Bedeutung der Mythen* (Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen, 1949, pp. 287-293); M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 350 *sq.*

mundo arcaico o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: o *sagrado*. É em tal espaço que se está directamente em contacto com o sagrado — seja este materializado em certos objectos (*tchuringas*, representações da divindade, etc.) ou manifestado nos símbolos hiero-cósmicos (Pilar do Mundo, Árvore Cósmica, etc.). Nas culturas que conhecem a concepção das três regiões cósmicas — Céu, Terra, Inferno — o «centro» constitui o ponto de intersecção destas regiões. É aqui que se torna possível uma ruptura de nível e, ao mesmo tempo, uma comunicação entre estas três regiões. Temos motivos para crer que a imagem de três níveis cósmicos é bastante arcaica; ela encontra-se, por exemplo, nos pigmeus Semang da península de Malaca: no centro do Mundo ergue-se um enorme rochedo, Batu-Ribn; debaixo dele encontra-se o Inferno. Outrora de Batu-Ribn elevava-se um trono em direcção ao Céu[6]. O inferno, no centro da terra e a «porta» do Céu encontram-se pois no mesmo eixo, e por este eixo se efectuava a passagem de uma região cósmica para outra. Hesitar-se-ia em crer na autenticidade desta teoria cosmológica entre os pigmeus Semang se não tivessemos bases para admitir que a mesma teoria tinha sido já esboçada na época pré-histórica[7]. Os Semang dizem que *antigamente* um tronco de árvore ligava o cume da Montanha Cósmica, o Centro do Mundo, com o Céu. É uma alusão a um tema mítico extremamente difundido: outrora, as comunicações com o Céu e as relações com a divindade eram fáceis e «naturais»; em consequência de uma falta ritual, estas comunicações foram interrompidas e os deuses retiraram-se mais para o alto nos céus. Só os curandeiros, os Xamãs, os padres e os heróis ou os soberanos conseguem restabelecer, de modo passageiro e unicamente para seu próprio uso, as comunicações com o Céu[8]. O mito de um paraíso primordial

[6] P. Schebesta, *Les Pygmées* (trad. fr., Paris, 1940), pp. 156 *sq.*

[7] Cf. por exemplo, W. Gaerte, Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorisher Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Welttenströme (*Anthropos*, IX, 1914, pp. 956-979).

[8] Cf. nosso *Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Payot, 1951).

perdido por causa de uma determinada falta é extremamente importante — mas, se bem que de certo modo se relacione com o nosso assunto, não o podemos discutir agora.

Simbolismo do centro

Voltemos pois à imagem das três regiões cósmicas ligadas, num «Centro» por um eixo. É sobretudo nas civilizações paleo-orientais que encontramos esta imagem arquetípica. O nome dos santuários de Nippur, Larsa e Sippar era *Dur-an-ki*, «ligação entre o céu e a terra». Mas é ainda na Babilónia que se faz a ligação entre a Terra e as regiões inferiores, pois a cidade fora edificada sobre *bâb-apsî*, a «Porta de *apsû*», designando apsû as águas do caos antes da Criação. Encontramos esta mesma tradição entre os hebreus. O rochedo de Jerusalém penetrava profundamente nas águas subterrâneas *(tehôm)*. Diz-se na Mishna que o Templo se encontra precisamente em cima de *tehôm* (equivalente hebraico de *apsû*). E, ainda como na Babilónia, havia a «porta de *apsû*»: o rochedo do Templo de Jerusalém fechava a «boca do *tehôm*». Encontram-se tradições similares no mundo indo-europeu. Nos Romanos, por exemplo, o *mundus* constitui o ponto de encontro das regiões inferiores e do mundo terrestre. O templo itálico era a zona de intersecção dos mundos superior (divino), terrestre e subterrâneo (infernal; cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 32 *sq.*).

De facto, toda a cidade oriental se encontrava no centro do mundo. Babilónia era uma *Bâb-ilânî*, uma «porta dos deuses», pois era aí que os deuses desciam à terra. A capital do soberano chinês perfeito encontrava-se junto da Árvore miraculosa «Mastro erguido», *Kien-mou*, no ponto onde se entrecruzavam as três zonas cósmicas: Céu, Terra e Inferno. E poder-se-ia continuar a acumular exemplos indefinidamente. Todas estas cidades, templos ou palácios considerados como Centros do Mundo, não são mais do que réplicas infinitamente multiplicadas de uma imagem arcaica: a Montanha Cósmica, a Árvore do Mundo ou o Pilar central que sustém os níveis cósmicos.

O símbolo de uma Montanha, de uma Árvore ou de um Pilar situados no Centro do Mundo, está extremamente difundido. Recordemos o Monte Meru da tradição índia, Haraberazaiti dos iranianos, Himingbjör dos Germânicos, o «Monte dos Países» da tradição mesopotâmica, o Monte Thabor, na Palestina, (que poderia significar *tabbur* ou seja «umbigo da terra», o Gólgota que, para os cristãos, se encontra no centro do mundo, etc. (cf. *Traité*, pp 321 *sq.; Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 30 *sq.)* Pelo facto de o território, a cidade, o templo ou o palácio real se encontrarem no «Centro do Mundo», isto é no cume da Montanha Cósmica, aqueles eram considerados como o lugar mais alto do mundo, o único que não fora submergido pelo dilúvio. «A terra de Israel não foi submergida pelo dilúvio», diz um texto rabínico. E, segundo a tradição islâmica, o lugar mais elevado da terra é a Kâ'aba, porque «a estrela polar prova que ela se encontra na direcção do centro do Céu» (textos do *Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 33). O nome das torres e dos templos sagrados da Babilónia testemunha a sua assimilação à Montanha Cósmica, quer dizer ao Centro do Mundo: «Monte da Casa», «Casa do Monte de todas as terras», «Monte das tempestades», «Ligação entre o Céu e a Terra», etc. A *ziqqurar* era, a bem dizer, uma montanha cósmica, isto é, uma imagem simbólica do Cosmos: os sete andares representavam os sete céus planetários; subindo-os o padre atingia o topo do Universo. Este mesmo simbolismo está na base da construção do templo de Barabudur: este é edificado como uma montanha artificial. A sua ascensão equivale a uma viagem ao Centro do Mundo; ao atingir o terraço superior o peregrino realiza uma ruptura de nível; ele transcende o espaço profano e penetra numa «região pura». Estamos em presença de um «rito do centro» (textos em *Traité*, pp. 323 *sq.*).

O topo da Montanha Cósmica não é apenas o ponto mais alto da Terra; ele é o umbigo da Terra, o ponto onde começou a criação. «O Santíssimo criou o mundo como um embrião», afirma um texto rabínico. «Tal como o embrião cresce a partir do umbigo, também Deus começou a criar o mundo pelo umbigo e daí ele expandiu-se em todas as direcções.» «O mundo foi criado começando por Sião», diz um outro texto. O mesmo

simbolismo aparece na Índia antiga: no *Rig Veda*, o Universo é concebido como adquirindo a sua extensão a partir de um ponto central (cf. *Traité*, p. 324; *Le Mythe*, p. 36).

A criação do homem, réplica da cosmologia, teve semelhantemente lugar num ponto central, no Centro do Mundo. Segundo a tradição mesopotâmica, o homem foi feito no «umbigo da terra», no mesmo lugar onde se encontra também *Dur-an-ki*, o «laço entre o Céu e a Terra». Ohrmazd cria o homem primordial, Gajômard, no centro do Mundo. O Paraíso onde Adão foi criado a partir do barro encontra-se, bem entendido, no Centro do Cosmos. O Paraíso era o «umbigo da Terra», e, segundo uma tradição síria, ficava «numa montanha mais alta do que todas as outras». De acordo com o livro sírio *A caverna dos Tesouros*, Adão foi criado no Centro da Terra, no próprio local onde devia erguer-se mais tarde a Cruz de Jesus. As mesmas tradições foram conservadas pelo judaismo. O apocalipse judaico e o *midrash* precisam que Adão foi criado em Jerusalém. Tendo Adão sido enterrado no mesmo local onde fora criado, ou seja no centro do mundo, sobre o Gólgota, também o sangue do Senhor o redimiu (ver *Traité*, pp. 323 *sq.; Le Mythe*, pp. 32 *sq.*). A variante mais difundida do simbolismo do Centro é a Árvore Cósmica que se encontra no meio do Universo e que sustenta, como um eixo, os três Mundos. A Índia de Veda, a China antiga, a mitologia germânica tal como as religiões «primitivas» conhecem, sob formas diferentes, esta Árvore Cósmica, cujas raízes mergulham até aos Infernos e cujos ramos tocam o Céu. Nas mitologias centrais e norte-asiáticas, os seus sete ou nove ramos simbolizam os 7 ou 9 níveis celestes, ou seja os sete céus planetários. Não é esta a ocasião para nos alongarmos acerca do simbolismo complexo da Árvore do Mundo[9]. O que nos interessa, é o seu papel nos «ritos do centro». Em geral pode dizer-se que a maioria das árvores sagradas e rituais que encontramos na história das religiões não passa de réplica, de cópia imperfeita desse arquétipo exemplar: a Árvore do Mundo. Quer dizer,

[9] Cf. nosso *Traité* pp. 236 *sq.; Le Chamanisme*, pp. 244 *sq.*; sobre o simbolismo cristão da Cruz = Árvore Cósmica, ver H. de Lubac, *Aspects du Boudhisme* (Paris, 1951), pp. 61 *sq.*

supõe-se que todas as árvores sagradas se encontram no Centro do Mundo e todas as árvores rituais ou postes, que se consagram antes ou durante qualquer cerimónia religiosa, são como que magicamente projectados no Centro do Mundo. Contentemo-nos com alguns exemplos.

Na Índia védica o poste sacrificial *(yûpa)* é feito de uma árvore que é assimilada à Árvore Universal. Enquanto se abate, o padre sacrificador dirige-lhe estas palavras: «Com o teu cimo não rasgues o Céu, com o teu centro não firas a atmosfera...» Vê-se bem que nos encontramos aqui perante a Árvore do Mundo. Da madeira dessa árvore faz-se o poste sacrificial e este torna-se uma espécie de pilar cósmico: «Ergue-te, oh Senhor da floresta ao topo da Terra!», assim invoca o *Rig Veda*, III, 8, 3. «Com o teu cimo suportas o Céu, com a tua parte média enches os ares, com o teu pé seguras a Terra», proclama o *Çatapatha Brâhmana*, III, 7, 1, 4.

A instalação e a consagração do poste sacrificial constituem um rito do Centro. Assimilado à Árvore do Mundo o poste transforma-se por seu turno no eixo que liga as três regiões cósmicas. A comunicação entre o Céu e a Terra torna-se possível por meio deste pilar. E, de facto, o sacrificador sobe ao Céu, só ou com a mulher, neste poste transformado ritualmente no próprio Eixo do Mundo. Colocando uma escada, o sacrificador dirige-se à mulher: «Vem, subamos ao Céu!» «A mulher responde: subamos!» (*Çat. Br.*, V, 2, 1, 9). E começam a subir a escada. No topo e tocando o capitel, o sacrificador exclama: «Chegámos ao Céu! (*Taittirîya Samhîtâ, Çat. Br.*, etc.). Ou, escalando os degraus do poste, estende as mãos (como uma ave estende as asas) e, chegado ao cimo exclama: «Atingi o Céu, os deuses: tornei-me imortal!» (*Taittirîya Samhîtâ*, 1, 7, 9). «Na verdade, diz ainda o *Taittirîya Samhîtâ* (VI, 6, 4, 2), o sacrificador faz uma escada e uma ponte para atingir o mundo celeste.»

O ponto ou a escada entre o Céu e a Terra eram possíveis porque se elevavam num Centro do Mundo. Exactamente como a escada vista em sonhos por Jacob e que tocava no Céu. E «os anjos de Deus subiam e desciam ao longo dessa escada» (Génesis, 28, 11 *sq.*). O rito índio faz também alusão à imortalidade que se obtém por se ter subido ao Céu. Como veremos dentro

em pouco, uma quantidade de outras abordagens rituais de um Centro equivalem a uma conquista da imortalidade.

A assimilação da árvore ritual à Árvore Cósmica é ainda mais transparente no Xamanismo central e norte-asiático. A escalada desta árvore para o Xamã tártaro simboliza a sua ascensão ao Céu. Efectivamente fazem-se na árvore 7 ou 9 entalhes e subindo por eles o xamã declara pertinentemente que subiu ao Céu. Descreve à assistência tudo o que vê em cada um dos níveis celestes que atravessa. No sexto céu venera a Lua, no sétimo o Sol. Finalmente no nono prosterna-se perante Bai Ulgän, o Ser Supremo, e oferece-lhe a alma do cavalo sacrificado [10].

A árvore xamânica é apenas uma réplica da Árvore do Mundo, que se eleva no meio do Universo e no cimo da qual se encontra o Deus Supremo ou o deus solarizado. Os 7 ou 9 entalhes na árvore xamânica simbolizam os 7 ou 9 ramos da Árvore Cósmica, ou seja os 7 ou 9 céus. O xamã sente-se, aliás, solidário com esta Árvore do Mundo através de outras relações místicas. Nos seus sonhos iniciáticos presume-se que o futuro xamã se aproxima da Árvore Cósmica e recebe da mão do próprio Deus três ramos dessa Árvore que lhe servirão de caixas para os seus tambores [11]. É conhecido o papel fundamental desempenhado pelo tambor durante as sessões xamânicas; é sobretudo com o auxílio dos tambores que os xamãs atingem o êxtase. Ora, se nos lembrarmos que o *tambor é feito da própria madeira da Árvore do Mundo*, compreende-se o simbolismo e o valor religioso dos sons do tambor xamânico: é que *percutindo-o o xamã sente-se projectado, em êxtase, para junto da Árvore do Mundo* [12]. Estamos perante uma viagem mística ao «Centro» e, em seguida, ao mais alto Céu. Assim, *quer trepando*

---

[10] Cf. materiais e bibliografia no nosso livro *Le Chamanisme*, pp. 171 *sq.*

[11] A. A. Popov, *Tavgijcy. Materialy po etnografii avamskich i vedeevskich tavgicev* (Moska-Leningrad, 1936), pp. 84 *sq.*; ver *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 160 *sq.*

[12] Cf. E. Emsheimer, Schamanentrommel und Trommelbaum (*Ethnos*, vol. IV, 1946, pp. 166-181).

à bétula cerimonial com 7 ou 9 entalhes, quer tocando tambor, o xamã inicia a sua viagem ao Céu. Mas ele não pode obter a ruptura de níveis cósmicos que lhe permitirá a ascensão ou o voo extático através dos Céus, senão porque se supõe estar no próprio Centro do mundo; pois, como já vimos, é só num tal Centro que se torna possível a comunicação entre a Terra, o Céu e o Inferno[13].

Simbolismo da ascensão

É bastante provável que, pelo menos no caso das religiões centro-asiáticas e siberianas, este simbolismo do Centro seja influenciado por esquemas cosmológicos indo-iranianos e, em última análise, mesopotâmicos. A importância do número 7, entre outras coisas, parece prová-lo. Mas importa fazer bem a distinção entre o empréstimo de uma *teoria cosmológica* elaborada em torno do simbolismo do Centro — como seria, por exemplo, a concepção de 7 níveis celestes — e o *simbolismo* do centro em si. Já vimos que este simbolismo é extremamente arcaico, que é conhecido pelos Pigmeus da península de Malaca. E mesmo que se pudesse suspeitar de uma longínqua influência indiana nestes Pigmeus Semang, ficaria ainda por explicar o simbolismo do Centro encontrado nos monumentos pré-históricos (Montanhas Cósmicas, os quatro rios, a Árvore e a espiral, etc.). Melhor ainda: pôde demonstrar-se que o simbolismo de um eixo cósmico é já conhecido nas culturas arcaicas (as *Urkulturen* da escola Graebner-Schmidt) e, em primeiro lugar, pelas populações árcticas e norte-americanas: a trave central da habitação destes povos é assimilada ao Eixo Cósmico. E é na base deste poste que se colocam as oferendas destinadas às divindades celestiais, pois é só ao longo deste eixo que as oferendas podem subir ao céu[14]. Quando a forma da habitação se altera

[13] A ascensão iniciática de uma árvore cerimonial encontra-se também no xamanismo indonésio, sul-americano (Araucan) e norte-americano (Pomo), cf. *Le Chamanisme*, pp. 122 *sq.*, 125 *sq.*

[14] Ver *Le Chamanisme*, pp. 235 *sq.*

e a cabana é substituída pela yurta (como, por exemplo, entre os pastores-criadores da Ásia central), a função mítico-ritual do pilar central é assegurada pela abertura superior destinada esta ao escapamento do fumo. Na altura dos sacrifícios, introduz-se na yurta uma árvore cujo cimo sai por aquela abertura. Esta árvore sacrificial, pelos seus 7 ramos simboliza as 7 esferas celestes. Assim, por um lado, *a casa está homologada ao Universo* e por outro lado ela é vista como situada no *Centro do Mundo*, ficando a abertura destinada ao fumo na direcção da estrela polar.

Voltaremos em breve a esta assimilação simbólica da habitação no «Centro do Mundo», pois ela trai um dos comportamentos mais instrutivos do homem religioso arcaico. Para já fiquemos nos ritos de ascensão que se verificam num «centro». Vimos que o xamã tártaro ou siberiano trepa a uma árvore e que o sacrificador védico sobe uma escada. Os dois ritos perseguem a mesma finalidade: a ascensão ao Céu. Um número considerável de mitos fala de uma árvore, de uma liana, de uma corda, de um fio de aranha ou de uma escada que liga a Terra ao Céu e por intermédio dos quais certos seres privilegiados sobem efectivamente ao céu. Estes mitos têm, bem entendido, correspondências rituais — como, por exemplo a árvore xamânica ou o mastro do sacrifício védico. A escada cerimonial desempenha igualmente um papel importante. Contentemo-nos com alguns exemplos: Polyeno (*Stratagematon*, VII, 22) fala-nos de Kosingas, padre-rei de algumas populações da Trácia, que ameaçava deixar os súbditos subindo por uma escada de madeira até à deusa Hera; o que prova que a dita escada ritual existia e que se supunha que pudesse conduzir o padre-rei até ao Céu. A ascensão celeste pela subida cerimonial de uma escada fazia provavelmente parte de uma iniciação órfica. Em todo o caso voltamos a encontrá-la na iniciação mitríaca. Nos mistérios de Mithra, a escada *(climax)* cerimonial tinha 7 degraus, sendo cada degrau feito de um metal diferente. Segundo Celso (Orígines, *Contra Celsum*, VI, 22), o primeiro degrau era de chumbo e correspondia ao «céu» do planeta Saturno, o segundo de estanho (Vénus), o terceiro de bronze (Júpiter), o quarto de ferro (Mercúrio), o quinto de «liga de moeda» (Marte), o sexto de prata

(Lua), o sétimo de ouro (Sol). O oitavo degrau, diz-nos Celso, representa a esfera das estrelas fixas[15]. Subindo esta escada cerimonial, o iniciado percorria efectivamente os 7 céus elevando-se assim até ao Empíreo — tal como se subia ao último céu escalando os 7 andares da *ziqqurat* babilónica ou se atravessavam as diferentes regiões cósmicas pelos terraços do templo Barabudur que constituía em si próprio, como vimos, uma Montanha Cósmica e uma *imago mundi*.

Compreende-se facilmente que a escada da iniciação mitríaca era um Eixo do Mundo e que se encontrava no Centro do Universo; de outro modo a ruptura dos níveis não teria sido possível. «Iniciação» quer dizer, como se sabe, morte e ressurreição do neófito, ou, noutros contextos, descida aos Infernos seguida de ascensão ao Céu. A morte — iniciática ou não — é a ruptura de nível por excelência. É por isso que ela é simbolizada por uma escalada e frequentemente os rituais funerários utilizam escadas ou escadarias. A alma do morto sobe as veredas de uma montanha, ou trepa a uma árvore, ou liana até aos céus. Esta concepção encontra-se um pouco por todo o mundo, desde o Egipto antigo à Austrália. A expressão habitual em assiriano para o verbo «morrer» é: «agarrar-se à montanha». Igualmente em egípcio, *myny*, «agarrar-se», é um eufemismo para «morrer». Na tradição mítica indiana, Yama, o primeiro morto, trepou à montanha e percorreu os «altos desfiladeiros» para mostrar «o caminho a muitos homens»; assim se exprime o *Rig Veda* (X, 14, 1). O caminho dos mortos na crença popular uralo-altaica é a escalada dos montes; Bolot, herói Kara-Kirghiz, tal como Kesar, rei lendário dos mongóis, entra no outro mundo, à maneira de prova iniciática, por uma gruta situada no topo das montanhas; a descida do xamã aos Infernos também se realiza por meio de uma gruta. Os Egípcios conservam nos seus textos funerários a expressão *asket pet* (*asket* = «degrau») para indicar que a escada de que dispõe Ré, é uma escada real que liga a

[15] Cf. os materiais reunidos no nosso *Chamanisme*, pp. 248 *sq.* Para o simbolismo cristão da ascensão ver Louis Beirnaert, Le Symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes (Eranos-Jahrbuch, XIX, Zürich, 1951, pp. 41-63).

Terra ao Céu. «Está instalada, para mim, a escada de ver os deuses», diz o *Livro dos Mortos*. «Os deuses fazem-lhe uma escada para que, ao servir-se dela, ele suba ao Céu», diz ainda aquele livro. Em muitos túmulos do tempo das dinastias arcaicas e medievais, encontraram-se amuletos em forma de escada *(maqet)* ou uma escada. O uso da escada funerária sobreviveu algures até aos nossos dias: diversas populações asiáticas primitivas — como, por exemplo, os Lolos, os Karens, etc. — erguem sobre os túmulos escadas rituais que servem para os defuntos subirem aos Céus[16].

Como acabamos de ver, a escada contém um simbolismo extremamente rico sem deixar de ser perfeitamente coerente: *ela representa plasticamente a ruptura de nível que torna possível a passagem de um modo de ser a um outro;* ou, colocando-nos no plano cosmológico, *que torna possível a comunicação entre Céu, Terra e Inferno.* É por isso que a escada e a escalada desempenham um papel considerável tanto nos ritos e mitos de iniciação como nos ritos funerários, para não falar dos ritos de entronização real ou sacerdotal, ou dos ritos de casamento. Ora, sabe-se que o simbolismo da escalada e dos degraus se encontra com muita frequência na literatura psicanalítica, o que define que estamos perante um comportamento arcaico da psiqué humana e não perante uma criação «histórica», uma inovação devida a um certo momento histórico (digamos: o Egipto arcaico ou a Índia védica, etc.). Contentemo-nos com um único exemplo de redescoberta espontânea deste simbolismo primordial[17].

Julien Green nota no seu Diário de 4 de Abril de 1933: «Em todos os meus livros a ideia do medo ou de qualquer outra emoção um pouco forte parece ligada de maneira inexplicável a uma escada. Apercebi-me disso ontem, quando passava em revista todos os romances que escrevi... (Seguem-se as referências). Pergunto-me como pude eu repetir tantas vezes este

[16] Ver *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 96 *sq.* *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 420 *sq.*

[17] Ver nosso estudo *Durohâna and the «waking dream»* (Art and Thought, A volume in honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy, London, 1947, pp. 209 *sq.*).

efeito sem dar por isso. Em criança sonhava que me perseguiam numa escada. Minha Mãe sofreu dos mesmos temores na sua juventude; talvez tenha permanecido em mim um pouco disso...»

Sabemos hoje por que motivo a ideia de medo, no escritor francês, está ligada à imagem de uma escada e por que razão todos os acontecimentos dramáticos por ele descritos ao longo da sua obra — amor, morte, crime — tiveram lugar numa escada. A escalada ou a ascensão simboliza *o caminho para a realidade absoluta;* e, na consciência profana, a aproximação desta realidade provoca um sentimento ambivalente de medo e de alegria, de atracção e de repulsa, etc. As ideias de santificação, de morte, de amor e de libertação estão implicadas no simbolismo da escada. Com efeito, cada um destes modos de ser representa a abolição da condição humana profana, isto é, uma ruptura de nível ontológica: através do amor, da morte, da santidade, do conhecimento metafísico, o homem passa, como o diz a *Brihadâranyaka Upanisad,* do «irreal à realidade».

Mas, é preciso que não se esqueça, a escada simboliza todas as coisas porque se supõe erguer-se num «centro», porque torna possível a comunicação entre os diferentes níveis do ser, porque, enfim, não é mais do que uma fórmula concreta da escada mítica, da liana ou do fio de aranha, da Árvore Cósmica ou do Pilar universal que ligam as três zonas cósmicas.

Construção de um centro

Vimos que não só se partia da ideia de os templos se encontrarem no Centro do Mundo mas que todo o lugar sagrado, todo o lugar que manifestasse uma inserção do sagrado no espaço profano, era também considerado como um «centro». Estes espaços sagrados também podiam ser construídos. Mas a sua construção era, de certo modo, uma cosmogonia, uma criação do mundo; absolutamente natural pois, como vimos, o mundo foi criado a partir de um embrião, de um «centro». Assim, por exemplo, a construção do altar védico do fogo reproduzia a criação do mundo e o altar era ele próprio um microcosmos, uma *imago mundi.* A água com que se amassa a argila,

diz-nos *Çatapatha Brâhmana,* (I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 *sq.*, etc.), é a Água primordial; a argila que serve de base ao altar é a Terra; as paredes laterais representam a Atmosfera, etc. (Seria necessário talvez acrescentar que esta construção implica igualmente uma construção do Tempo cósmico, mas não temos ocasião de abordar este problema aqui; cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 122 *sq.*).

É pois inútil insistir: a história das religiões conhece um número considerável de construções rituais de um «Centro». Notemos apenas uma coisa, importante a nosso ver: na medida em que os antigos lugares sagrados, templos ou altares perdem a sua eficácia religiosa, descobrem-se e aplicam-se outras fórmulas geomânticas, arquitecturais ou iconográficas que, ao fim e ao cabo, representam por vezes de maneira bastante estranha, o mesmo simbolismo do «Centro». Demos um único exemplo: a construção e a função do *mandala*[18]. Este termo quer dizer «círculo»; as traduções tibetanas dão-no-lo quer por «centro» quer por «o que envolve». De facto um *mandala* representa toda uma série de círculos, concêntricos ou não, inscritos num quadrado; neste diagrama, desenhado na terra com fios de cores ou pó de arroz colorido, vêm ocupar o seu lugar as diferentes divindades do panteão tântrico. O *mandala* representa assim uma *imago mundi* e, ao mesmo tempo, um panteão simbólico. A iniciação consiste, entre outras coisas, para o neófito, em penetrar nas diferentes zonas e em chegar aos diferentes níveis do *mandala.* Este rito de penetração pode ser considerado como equivalente do rito bem conhecido da marcha em redor de um templo *(pradakshina),* ou da elevação progressiva, de terraço em terraço, até às «terras puras» do plano superior do templo. Por outro lado, a inserção do neófito num *mandala* pode ser homologada à iniciação por penetração num labirinto; certos *mandalas* têm, de resto, um carácter nitidamente labiríntico. A função do

[18] Ver nosso livro *Techniques du Yoga* (Gallimard,, 1948), pp. 185 *sq.*; Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del mandala* (Roma, 1949); sobre o simbolismo do mandala, ver C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich, 1944), pp. 139 *sq.*; *id., Gestaltungen des Unbewussten* (Zürich, 1950), pp. 187 *sq.*

mandala pode ser considerada como sendo, pelo menos, dupla, tal como a do labirinto. Por um lado a inserção num *mandala* desenhado no chão equivale a um ritual de iniciação; por outro lado, o *mandala* «defende» o neófito de todas as forças exteriores nocivas e ajuda-o ao mesmo tempo a concentrar-se, a encontrar o seu próprio «centro».

Mas qualquer templo indiano visto de cima ou em projecção sobre um plano é um *mandala*, simultaneamente microcosmo e panteão. Porquê construir então um *mandala*? Porquê a necessidade de um novo «Centro do Mundo»? Simplesmente porque para certos devotos, que sentiam necessidade de uma experiência religiosa mais autêntica, mais profunda, o ritual tradicional revelava-se fossilizado: a construção de um altar do fogo ou a ascensão dos terraços de um templo, não lhes permitia reencontrar o seu «Centro». Diferentemente do homem arcaico ou do homem védico, o homem tântrico tinha necessidade de uma *experiência pessoal* para reanimar na sua consciência certos símbolos primordiais. Aliás é esta razão porque certas escolas tântricas renunciaram ao *mandala* exterior, recorrendo a *mandalas* interiorizados. Estes podem ser de dois tipos: 1.º uma construção puramente mental, que desempenha o papel de «suporte» da meditação ou, 2.º uma identificação do *mandala* no seu próprio corpo. No primeiro caso, o yogin introduz-se mentalmente no interior do *mandala* realizando assim um acto de concentração e ao mesmo tempo de «defesa» contra as distracções e as tentações. O *mandala* «concentra»: preserva da distracção, da dispersão. A identificação do *mandala* com o seu próprio corpo revela o desejo de identificar a sua fisiologia mística com um microcosmos. Um relato mais pormenorizado da penetração, por técnicas yogicas no interior do que poderia chamar-se o seu «corpo místico» levar-nos-ia longe de mais. Basta-nos dizer que a reanimação sucessiva dos *cakras*, dessas «rodas» (círculos) que são consideradas como outros tantos pontos de intersecção da vida cósmica e da vida mental, a reanimação dos *cakras* é homologada com a penetração iniciática no interior de um *mandala*. O despertar da *Kundalînî* equivale à ruptura de nível ontológico; isto é, à realização plena e consciente do simbolismo do «Centro».

Como se acaba de ver, o *mandala* pode ser ao mesmo tempo ou sucessivamente o suporte de um ritual concreto, ou de uma concentração espiritual, ou ainda de uma técnica de fisiologia mística. Esta multivalência, esta capacidade de se manifestar em planos múltiplos, se bem que homologáveis, é uma característica do simbolismo do «Centro» em geral. O que é fácil de entender: pois todo o ser humano tende, mesmo inconscientemente, para o Centro e para o seu próprio Centro, o que lhe confere a realidade integral, a «sacralidade». Este desejo profundamente enraizado no homem, de se encontrar no cerne mesmo do real, no Centro do Mundo, aí onde se faz a comunicação com o Céu — explica a utilização imoderada dos «Centros do Mundo». Vimos mais acima que a habitação humana era assimilada ao Universo, o lar ou a abertura praticada para a saída de fumo correspondiam ao Centro do Mundo. De modo que todas as casas — bem como os templos, palácios, cidades — estão situados num só e mesmo ponto comum, o Centro do Universo.

Mas não haverá aqui uma certa contradição? Todo um conjunto de mitos, de símbolos e de rituais concorrem para sublinhar *a dificuldade que existe em penetrar num centro;* e por outro lado, convergentemente, uma série de mitos e de ritos estabelecem que *este Centro é acessível.* Por exemplo, a peregrinação aos lugares sagrados é difícil, mas toda a visita a uma igreja é uma peregrinação. A Árvore Cósmica é, por um lado, inacessível mas por outro pode encontrar-se em cada yurta. O itinerário que conduz ao «Centro» está semeado de obstáculos e, todavia, cada cidade, cada templo, cada morada, *se encontra* no Centro do Universo. Os sofrimentos e as «provações» atravessados por Ulisses são fabulosos e, no entanto, todo o *regresso ao lar* «vale» o regresso de Ulisses a Ítaca.

Tudo isto parece provar que o homem *não pode viver senão num espaço sagrado,* no «Centro». Observa-se que um grupo de tradições atesta o desejo que o homem sente de se encontrar *sem esforço* no «Centro do Mundo», enquanto um outro grupo insiste na *dificuldade* e por consequência no *mérito* que há em poder lá penetrar. Não nos interessa aqui estabelecer a história de cada uma destas tradições. O facto de, a primeira dentre elas, — a que permite a construção do «Centro» na pró-

pria casa do homem, e da «facilidade» — se encontrar em quase toda a parte, convida-nos a considerá-la como a mais significativa. Ela põe em relevo uma certa situação humana a que poderíamos chamar *nostalgia do paraíso*. Por isto entendemos o desejo de se *encontrar sempre e sem esforço*, no Centro do Mundo, no seio da realidade e, em resumo, de ultrapassar de maneira natural a condição humana e de recuperar a condição divina — um cristão diria: a condição anterior à queda [19].

Não queríamos terminar esta exposição sem ter lembrado um mito europeu que, ainda que não se relacione senão de maneira indirecta com o simbolismo e os ritos do Centro, concorre para os integrar num simbolismo ainda mais vasto. Trata-se de um pormenor da lenda de Parcifal e do Rei Pescador [20]. Recorda-se a misteriosa doença que paralisava o velho Rei, detentor do segredo do Graal. Aliás não era ele apenas a sofrer; tudo em seu redor caía em ruínas, esboroava-se: palácios, torres, jardins; os animais deixaram de se multiplicar, as árvores não davam fruto, as fontes secavam. Muitos médicos tinham tentado curar o Rei Pescador — sem o menor resultado. Dia e noite chegavam cavaleiros e todos começavam por perguntar novas sobre a saúde do Rei. Um único cavaleiro — pobre, desconhecido e até um pouco ridículo — permitiu-se ignorar o ritual da boa educação. O seu nome era Parcifal. Sem ligar ao cerimonial de cortesia, dirigiu-se directamente ao Rei e, aproximando-se dele sem preâmbulos perguntou-lhe: — «Onde está o Graal?» Nesse mesmo instante tudo se transforma: o Rei levanta-se do leito de dor, os rios e as fontes recomeçam a correr, a vegetação renasce, o castelo é miraculosamente restaurado. As poucas palavras de Parcifal bastaram para regenerar a Natureza inteira. Mas essas poucas palavras constituiam a questão central, o único problema que podia interessar não apenas ao Rei Pescador, mas

[19] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 326 *sq.*; *Le Chamanisme*, pp. 417, 428 *sq.*

[20] Perceval, ed. Hucher, p. 466; Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, 1920), p. 12 *sq.*

O mesmo motivo mítico se encontra no ciclo de Sir Gawain (Weston, *ibid.*).

ao Cosmos inteiro: onde se encontrava o real por excelência, o sagrado, o Centro da vida e a fonte da imortalidade? Onde se encontrava o Santo Graal? Ninguém, antes de Parcifal, tinha pensado em levantar esta questão central — e o mundo morria por causa dessa indiferença metafísica e religiosa, por causa dessa falta de imaginação e de ausência do desejo do real.

Este pequeno pormenor de um grandioso mito europeu revela-nos, pelo menos, um aspecto desconhecido do simbolismo do Centro: não só existe uma solidariedade íntima entre a vida universal e a salvação — mas *basta pôr-se o problema da salvação*, basta pôr o problema central, ou seja *o* problema — para que a vida cósmica se regenere perpetuamente. Pois muitas vezes a morte — como parece mostrá-lo este fragmento mítico — não é mais do que o resultado da nossa indiferença perante a imortalidade.

II

Simbolismos indianos do tempo e da eternidade

Função dos mitos

Os mitos indianos, antes de serem «indianos», são «mitos», quer dizer que fazem parte de uma categoria particular de criações espirituais da humanidade arcaica; por conseguinte podem ser comparados com qualquer outro grupo de mitos tradicionais. Antes de apresentar a mitologia indiana do Tempo, importa-nos recordar, de passagem, as relações íntimas existentes entre o Mito, como tal, como forma original do espírito, e o Tempo. Porque, além das funções específicas que preenche nas sociedades arcaicas, e sobre as quais podemos dispensar-nos de nos deter aqui, o mito é importante também pelas revelações que nos fornece sobre a estrutura do Tempo. Como se está de acordo em admitir hoje, um mito relata acontecimentos que têm lugar *in principio*, isto é «nos princípios», num instante primordial e intemporal, num lapso de *tempo sagrado*. Este tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, da duração contínua e irreversível na qual se insere a nossa existência quotidiana e des-sacralizada. Relatando um mito, reactualiza-se de certo modo o tempo sagrado no qual se cumpriram os acontecimentos de que se fala. (Eis porque nas sociedades tradicionais se não pode contar os mitos em qualquer altura nem de qualquer maneira: só se pode recitá-los nas estações sagradas, na selva e durante a noite, ou em redor do fogo, antes ou após os rituais, etc.). Numa palavra, supõe-se o mito passado num tempo — se nos permitem a expressão — intemporal, num instante sem duração, como certos místicos e filósofos vêem a eternidade.

Esta verificação é importante, pois segue-se que a recitação dos mitos não é desprovida de consequências para quem os recita nem para quem os escuta. Pelo simples facto da narração de um mito, o tempo profano é — pelo menos simbolicamente — abolido: narrador e auditório são projectados num tempo sagrado e mítico. Algures[1] tentámos mostrar que a abolição do tempo profano pela imitação dos modelos exemplares e pela reactualização dos acontecimentos míticos, é como uma nota específica de toda a sociedade tradicional e que essa nota basta, por si só, para estabelecer a diferença entre o mundo arcaico e as nossas sociedades modernas. Nas sociedades tradicionais as pessoas esforçavam-se consciente e voluntariamente, por abolir periodicamente o Tempo, por apagar o passado e regenerar o Tempo, através de uma série de rituais que reactualizavam de certo modo a cosmogonia. Podemos deixar de entrar aqui em desenvolvimentos que nos afastariam muito do nosso assunto. Contentemo-nos em recordar que um mito arranca o homem do seu tempo próprio — do seu tempo individual, cronológico, «histórico» — e o projecta, pelo menos simbolicamente, no Grande Tempo, num instante paradoxal que não pode ser medido porque não é constituído por uma duração. O que é o mesmo que dizer que o mito implica uma ruptura do Tempo e do mundo circundante; ele realiza uma abertura para o Grande Tempo, para o Tempo sagrado.

Pelo simples facto de escutar um mito, o homem esquece a sua condição profana, a sua «situação histórica», como se diz hoje. Não é absolutamente necessário participar numa civilização histórica para poder dizer de alguém que esse alguém se encontra numa «situação histórica». O Australiano que se alimenta de insectos e de raízes encontra-se, também ele, numa «situação histórica», ou seja, numa situação bem delimitada, expressa numa certa ideologia e sustentada por um certo tipo de organização social e económica; na espécie, a existência do Australiano representa muito provavelmente uma variante da

[1] Ver *Le Mythe de l'Éternel Retour:* Archétypes et Répétition (Paris, Gallimard, 1949), pp. 83 *sq.* e *passim.*

situação histórica do homem paleolítico. Porque a expressão «situação histórica» não implica necessáriamente «a história» no sentido maior do termo; implica somente a condição humana como tal, isto é, uma condição regida por um certo sistema de comportamentos. Ora, tanto um Australiano como um indivíduo pertencente a uma civilização muito mais evoluída, um Chinês, por exemplo, ou um Hindu, ou um camponês de qualquer país europeu, ao escutarem um mito esquecem em parte a sua situação particular e são projectados num outro mundo, num Universo que não é já o seu pobre e pequenino Universo quotidiano.

Lembremos que, para cada um destes indivíduos, tanto para o Australiano como para o Chinês e para o Hindu e o camponês europeu, os mitos são *verdadeiros* porque são *sagrados*, porque falam dos Seres e dos acontecimentos sagrados. Por conseguinte, recitando ou ouvindo um mito, retoma-se o contacto com o sagrado e com a realidade e desta feita ultrapassa-se a condição profana, a «situação histórica». Ultrapassa-se, noutros termos, a condição temporal e a suficiência obtusa que é o quinhão de todo o ser humano pelo simples facto de todo o ser humano ser «ignorante», quer dizer que ele identifica-se a si e identifica o Real, com a sua própria situação particular. Porque a ignorância é, antes de mais, essa falsa identificação do Real com o que cada um de entre nós *parece ser* ou *parece possuir*. Um político crê que a única e verdadeira realidade é o poder político; um milionário está convencido de que só a riqueza é real; um erudito pensa o mesmo das suas investigações, dos seus livros e dos seus laboratórios e assim por diante. A mesma tendência encontra-se igualmente nos menos civilizados, nos «primitivos» e nos «selvagens». Com a diferença de que entre estes os mitos estão ainda vivos e, por conseguinte, os impedem de se identificarem completamente e continuamente com a não-realidade. A recitação periódica dos mitos arrasa os muros levantados pelas ilusões da existência profana. O mito reactualiza continuamente o Grande Tempo e deste modo projecta o auditório num plano sobre-humano e sobre-histórico que, entre outras coisas, permite a este auditório aproximar-se de uma Realidade impossível de atingir no plano da existência individual profana.

Mitos indianos do tempo

Certos mitos indianos ilustram de maneira particularmente feliz esta função capital de «quebrar» o tempo individual e histórico e de actualizar o Grande Tempo mítico. Sobre isto daremos um exemplo célebre, tirado do *Brahmavaivarta Purâna*, e que o saudoso Heinrich Zimmer resumiu e comentou no seu livro *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*[2]. Este texto tem o mérito de introduzir de improviso o Grande Tempo como instrumento de conhecimento e portanto de libertação dos laços da Mâyâ.

Após a sua vitória sobre o dragão *Vrtra*, Indra decide-se a refazer e a embelezar a residência dos deuses. Viçvakarman, artesão divino, consegue construir, após um ano de trabalho, um magnífico palácio. Mas Indra não se mostra satisfeito: quer aumentar a construção, torná-la mais majestosa, sem semelhante no mundo. Esgotado pelo esforço, Viçvakarman queixa-se a Brahma, o Deus criador. Este promete ajudá-lo e intervém junto de Vis*n*u, Ente Supremo de quem o próprio Brahma não era mais do que um simples instrumento. Vis*n*u encarrega-se de fazer voltar Indra à realidade. Um belo dia Indra recebe no seu palácio a visita de um rapaz andrajoso. Era o próprio Vis*n*u, que tomara este aspecto para humilhar o Rei dos Deuses. Sem lhe revelar de início a sua identidade, chama-lhe «meu filho» e começa a falar-lhe dos inúmeros Indras que até essa altura tinham povoado os inúmeros Universos. «A vida e a realeza de um Indra — disse-lhe ele — duram 71 eons (um ciclo, um *mahâyuga* compreende 12 000 anos divinos, ou sejam 4 320 000 anos); um dia e uma noite de Brahma, equivalem a 28 existências de Indra. Mas a existência de um Brahma medida nos ditos dias e noites de Brahma, é de apenas 108 anos. Um Brahma segue-se a outro Brahma; um deita-se e outro levanta-se. Não se consegue contá-los. Não tem fim o número destes Brahmas — para já não falar nos Indras...»

[2] Ver Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (edited by Joseph Campbell, New-York, 1946, The Bollingen Series, VI), pp. 3 *sq.*

«Mas quem poderá avaliar o número dos Universos, tendo cada um o seu Brahma e o seu Indra? Para lá da mais longínqua visão, para lá de todo o espaço imaginável, os Universos nascem e dissipam-se indefinidamente. Como barcos levíssimos, estes Universos flutuam na água pura e sem fundo que forma o corpo de Vis*n*u. De cada poro desse corpo, um Universo sobe um instante e desintegra-se. Teríeis vós a presunção de os contar? Credes poder enumerar os deuses de todos estes Universos — os Universos presentes e os Universos passados?...»

Durante o discurso do rapaz, surgira uma procissão de formigas na sala principal do palácio. Alinhada numa coluna de dois metros de largura, a massa de formigas exibia-se no soalho. O rapaz vê-as, pára e depois, cheio de espanto, desata num riso súbito. «Porque te ris?» — pergunta-lhe Indra. — «Vi as formigas, ó Indra», desfilando num longo cortejo. Cada uma delas tinha sido antes um Indra. Como vós, cada uma, em virtude da sua piedade subira outrora ao nível de um Rei dos Deuses. Mas agora, após múltiplas transmigrações, cada um se transformou em formiga. Este exército de formigas é um exército de antigos Indras...

Depois desta revelação, Indra compreende a vaidade do seu orgulho e das suas ambições. Chama o admirável arquitecto Viçvakarman recompensa-o principescamente e renuncia para sempre a aumentar o palácio dos deuses.

A intenção deste mito é transparente. A evocação vertiginosa dos múltiplos Universos surgindo e desaparecendo do corpo de Vis*n*u é suficiente, em si própria, para despertar Indra: isto é, forçá-lo a ultrapassar o horizonte limitado e estrictamente condicionado da sua «situação» de Rei dos Deuses. Seríamos tentados a acrescentar mesmo: da sua «situação histórica»; porque acontece ser Indra o Grande Chefe guerreiro dos deuses num dado momento histórico, numa certa etapa do grandioso drama cósmico. Indra escuta da boca do próprio Vis*n*u uma *história verdadeira:* a verdadeira história da eterna criação e destruição dos mundos, ao lado da qual a sua própria história, as aventuras heróicas sem fim culminando na vitória sobre Vrtra, parecem ser, efectivamente, «histórias falsas», isto é, acontecimentos sem significado transcendente. A *história ver-*

dadeira revela-lhe o Grande Tempo, o tempo mítico, que é a verdadeira fonte de todo o ser e de todo o acontecimento cósmico. É por ele poder ultrapassar a sua «situação» historicamente condicionada e conseguir rasgar o véu ilusório criado pelo tempo profano, ou seja pela sua própria «história» que Indra é curado do seu orgulho e da sua ignorância; em termos cristãos, ele «salvou-se». E esta função redentora do mito funciona não só para Indra, mas também para cada um dos humanos que ouve a sua aventura. Transcender o tempo profano, reencontrar o Grande Tempo mítico, equivale a uma realização da realidade última. Realidade estrictamente metafísica que não pode ser alcançada senão através dos mitos e dos símbolos.

Este mito tem uma continuação, à qual voltaremos. Por agora precisemos que a concepção do Tempo cíclico e infinito, apresentada de maneira tão atraente por Vis*n*u, é a concepção pan-indiana dos ciclos cósmicos. A crença na criação e destruição periódicas do Universo encontra-se já em *Atharva Veda* (X, 8, 39-40). Ela pertence, aliás à *Weltanschauung* de todas as sociedades arcaicas.

A doutrina dos «Yugas»

A Índia elaborou no entanto uma doutrina de ciclos cósmicos ampliando em proporções cada vez mais aterradoras o número das criações e das destruições periódicas do Universo. A unidade de medida do ciclo mais pequeno é o *yuga*, a «idade». Um *yuga* é precedido e seguido por uma «aurora» e um «crepúsculo» que ligam as «idades» entre si. Um ciclo completo ou mahâyuga compõe-se de quatro «idades» de duração diferente, aparecendo a mais longa no início do ciclo e a mais curta no seu fim. Os nomes destes *yuga* são tirados das designações dos «lances» de dados. *Krta yuga* (do verbo *k*r, «fazer, cumprir») quer dizer «idade cumprida», ou seja, no jogo de dados, o lance vitorioso, o que tira o dado de quatro pontos. Pois, na tradição indiana, o número quatro simboliza a totalidade, a plenitude e a perfeição. O *krta yuga* é a idade perfeita; eis porque é também chamada *satya yuga*, ou seja a «idade real», a verdadeira, a autêntica, a perfeita. De todos os pontos de vista é a idade do ouro, a época beatífica onde reinam justiça, felicidade, opulência. Durante *krta yuga*, a ordem moral do Universo, o *dharma*, é respeitado na sua integridade. E o que é mais: é respeitado espontaneamente, sem coacção, por todos os seres pois, durante o *krta yuga*, o dharma identifica-se de certo modo com a existência humana. O homem perfeito do *krta yuga* encarna a norma cósmica e por conseguinte a lei moral. A sua existência é exemplar, arquetípica. Noutras tradições extra-indianas, esta idade de ouro equivale à época paradisíaca primordial.

A idade seguinte, o *trelâ yuga*, a «a tríada», assim chamada por causa do dado de três pontos, marca já uma regressão. Os humanos não seguem senão três quartos do *dharma*. O trabalho, o sofrimento e a morte são agora o apanágio dos homens. O dever já não é espontâneo, mas deve ser aprendido. Os modos próprios das quatro castas começam a ser alterados. Com o *dvâpara yuga* (a «idade» caracterizada por «dois»), só subsiste na terra metade do *dharma*. Os vícios e as infelicidades aumentam, a vida humana diminui ainda mais de duração. No *kali yuga*, a «idade má», resta apenas um quarto do *dharma*. O termo *kali* significa o dado marcado por um só ponto, portanto o lance vencido (personificado, aliás, num mau génio); *kali* significa também «disputa, discórdia» e, em geral, o pior de um grupo de seres ou de objectos. O homem e a sociedade atingem no *kali yuga*, o seu ponto extremo de desintegração. Segundo o Vis*n*u Purâ*n*a (IV, 24), o síndroma do *kali yuga* reconhece-se pelo facto de durante essa época, só a propriedade conferir categoria social: a riqueza torna-se a única fonte das virtudes, a paixão e a luxúria os únicos laços entre os esposos, a falsidade e a mentira a única condição do êxito na vida, a sexualidade a única via de prazer e a religião exterior, unicamente ritualista, é confundida com a espiritualidade. Depois de vários milénios, nós vivemos, bem entendido no *kali yuga*.

Os algarismos 4, 3, 2, e 1 denunciam simultaneamente a duração decrescente de cada *yuga* e a diminuição progressiva do *dharma* que resta, à qual corresponde, aliás, uma diminuição da duração da vida humana, acompanhada, como vimos, por um desleixo progressivo dos costumes e por um declínio contínuo

da inteligência. Certa escola indiana, como o Pâncarâtra, associa, aliás, à teoria dos ciclos uma doutrina da «queda do conhecimento» (*jñâna bramça*).

Pode calcular-se por diferentes processos a duração relativa de cada um destes quatro *yuga:* tudo depende do valor atribuído aos anos, isto é, se tratamos com anos humanos, ou anos «divinos» — cada um destes compreende 360 dos primeiros. Contentar-nos-emos com alguns exemplos. De acordo com certas fontes (Manu, I, 69 *sq.; Mahâbhârata,* III, 12. 826), o *krta yuga* dura 4 000 anos, mais 400 anos de «aurora» e outros tantos de «crepúsculo»; vem em seguida *tretâ yuga,* de 3 000 anos, *dvâparade* 2 000 anos e *kali yuga* de 1000 anos (mais as «auroras» e os «crepúsculos» correspondentes, bem entendido). Um ciclo completo, um *mahâyuga,* compreende por conseguinte 12 000 anos. A passagem de um *yuga* a outro verifica-se ao longo de um «crepúsculo» que marca um decrescendo mesmo no interior de cada *yuga,* terminando cada um deles por uma etapa de trevas. À medida que nos aproximamos do fim do ciclo, isto é, do quarto e último yuga, as «trevas» adensam-se. O último yuga, aquele em que nos encontramos actualmente, é, aliás, considerado como a «idade das trevas» por excelência pois, por um jogo de palavras, relacionaram-no com a deusa Kâlî, quer dizer «a Negra». Kâlî é um dos muitos nomes da Grande Deusa, da Çakti, mulher do deus Çiva. Não deixou de se relacionar este nome da Grande Deusa com o termo sânscrito *kâla,* «tempo»: Kâlî seria não somente «a Negra», mas também a personificação do Tempo[3]. Haja ou não razão para esta etimologia, a ligação entre *kâla,* o «Tempo», a deusa Kâlî e *kali yuga* é autorizada no plano da estrutura: o Tempo é «negro» porque irracional, duro, sem piedade, e Kâlî, como todas as outras Grandes Deusas, é senhora do Tempo, dos destinos que forja e cumpre.

Um ciclo completo, um *mahâyuga,* termina por uma «dissolução», um *pralaya,* que se repete de maneira mais radical (*mahâpralaya,* a «Grande Dissolução» no fim do milésimo ciclo. Pois

[3] Cf. J. Przyluski, From the Great Goddess to Kâla (*Indian Historical Quarterly,* 1938, pp. 267-74).

a especulação ulterior ampliou e reproduziu até ao infinito o ritmo primordial: «criação-destruição-criação», projectando a unidade de medida, o *yuga,* nos ciclos sucessivamente mais vastos. Os 12 000 anos de um *mahâyuga* foram considerados como «anos divinos», durando cada um deles 360 anos, o que dá um total de 4 320 000 anos para um único ciclo cósmico. Um milhar de *mahâyuga* semelhantes constitui um *kalpa* («forma»); 14 *kalpa* perfazem um *manvantâra.* Chama-se-lhe assim porque se parte do princípio que cada *manvantâra* é regido por um Manu, o Antepassado-Rei mítico.) Um *kalpa* equivale a um dia da vida de Brahma; um outro *kalpa* a uma noite. Cem destes «anos» de Brahma, ou seja 311 000 biliões de anos humanos, constituem a vida do Deus. Mas esta duração considerável da vida de Brahma não chega sequer para esgotar o Tempo, pois os deuses não são eternos e as criações e destruições cósmicas sucedem-se *ad infinitum.*

O que convém fixar desta avalanche de números, é o carácter cíclico do tempo cósmico. De facto, assistimos à repetição infinita do mesmo fenómeno (criação-destruição-nova criação) pressentido em cada *yuga* («aurora» e «crepúsculo») mas completamente realizado por um *mahâyuga.* A vida de Brahma compreende assim 2 560 000 destes *mahâyuga,* retomando cada um as mesmas etapas (*krta, tretâ dvâpara, kali*) e terminando num *pralaya,* num *ragnarök* (a destruição «definitiva», no sentido de dissolução total do Ovo cósmico, efectuando-se no fim de cada *kalpa* quando do *mahâpralaya.* Precisemos que *mahâpralaya* implica a regressão de todas as «formas» e de todos os modos de existência na *prakrti* original indiferenciada. No plano mítico subsiste fora do Oceano primordial, na superfície do qual vive o Grande Deus, *Visnu*).

Além da depreciação metafísica *da vida humana como história*[4] que, em proporção e pelo simples facto da sua duração, provoca uma *erosão* de todas as *formas,* esgotando a sua substância ontológica — e além do mito *da perfeição dos princípios,*

[4] Sobre tudo isto ver *Le Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 170 *sq.* e *passim.*

tradição universal que também aqui encontramos (mito do paraíso que se foi perdendo gradualmente, pelo simples facto de se *realizar, tomar forma* e *durar),* o que merece prender a nossa atenção nesta orgia de números é *a eterna repetição* do ritmo fundamental do Cosmos: a sua destruição e a sua re-criação periódicas. Deste ciclo sem princípio nem fim, que é manifestação cósmica da *mâyâ,* o homem não pode libertar-se senão através de um acto de liberdade espiritual (pois todas as soluções soteriológicas indianas se reduzem à libertação prévia da ilusão cósmica e à liberdade espiritual).

As duas grandes heterodoxias, o budismo e o jainismo, aceitam nas suas linhas gerais a mesma doutrina pan-indiana do tempo cíclico, e comparam-no a uma roda de doze raios (esta imagem é já utilizada nos textos védicos cf. *Atharva Veda,* X, 8, 4, *Rig Veda,* L, 164, 115, etc.). O budismo adopta como unidade de medida dos ciclos cósmicos o *kalpa* (pâli: kappa), dividido num número variável do que nos textos é designado por «incalculáveis» (*asamkhyeya;* pâli *asankheyya*). As fontes pâlis falam em geral de quatro *asankheyya* e de cem mil *kappa* (cf. por exemplo Jâtaka, I, p. 2). Na literatura mâhâyânica, o número de «incalculáveis» varia entre 3, 7 e 33, e estes são relacionados com a carreira de Boddhisattva nos diferentes Cosmos. A progressiva decadência do homem é marcada, na tradição budista, por uma diminuição contínua da duração da vida humana. Assim, segundo *Dîghanikâya,* II, 2-7, na época do primeiro Buda, Vipassi, que fez a sua aparição há 91 *kappa,* a duração da vida humana era de 80 000 anos; na do segundo Buda, Sikhi (há 31 *kappa),* de 70 000 anos, e assim por diante. O sétimo Buda, Gautama, aparece quando a vida humana não passa dos 100 anos, isto é, está reduzida ao seu limite extremo. (Voltaremos a encontrar o mesmo motivo nos apocalipses iranianos). Todavia, para o budismo, como para a especulação indiana no seu conjunto, o tempo é ilimitado; e o Boddhisattva encarnará, a fim de anunciar a boa nova da salvação a todos os seres, *in aeternum.* A única possibilidade de sair do tempo, de quebrar o círculo de ferro das existências, é a abolição da condição humana e a obtenção do Nirvâna. Aliás todos estes «incalculáveis» e todos estes éons sem número têm também uma função soteriológica: a simples contemplação do seu panorama aterroriza o homem e força-o a «realizar» que deve recomeçar biliões de vezes essa mesma existência evanescente e suportar os mesmos sofrimentos sem fim, o que provoca o exacerbamento da sua vontade de evasão, isto é, obriga-o a transcender definitivamente a sua condição de «existente».

Tempo cósmico e história

Detenhamo-nos um pouco neste ponto preciso: a visão do Tempo infinito, do ciclo sem fim das criações e das destruições dos Universos, em última instância o mito do eterno regresso, valorizado como «instrumento de conhecimento» e meio de libertação. Na perspectiva do Grande Tempo, toda a existência é precária, evanescente, ilusória. Consideradas no plano dos ritmos cósmicos maiores, isto é no plano dos *mahâyuga* dos *kalpa,* dos *manvantâra,* não só a existência humana e a própria história — com todos os seus Impérios, Dinastias, revoluções e contra-revoluções sem número — se revelam efémeras, de certo modo irreais, mas o próprio Universo está vazio de realidade porque, como vimos, os Universos nascem continuamente dos inúmeros poros do corpo de Vis*n*u e desapareceu tão depressa como uma bolha de ar que se desfaz à superfície das águas. A existência *no* Tempo é ontologicamente uma inexistência, uma irrealidade. É neste sentido que se deve compreender a afirmação do idealismo indiano, e, em primeiro lugar, do Vedânta, de que o mundo é ilusório, que carece de realidade: carece de realidade porque a sua duração é limitada, porque na perspectiva do eterno regresso, ela é uma não-duração. Esta mesa é irreal, não porque não exista no sentido próprio do termo, porque seria uma ilusão dos sentidos; pois ela não é uma ilusão: neste momento preciso ela existe — mas esta mesa é ilusória porque já não existirá daqui a dez mil ou cem mil anos. O mundo histórico, as sociedades e as civilizações penosamente construídas pelo esforço de milhares de gerações, tudo isto é ilusório porque, no plano dos ritmos cósmicos, o mundo histórico dura o espaço de um instante. O vedantino, o budista, o rs*i*, o yogi, o *sâdhu,* etc.,

ao tirarem as conclusões lógicas da lição do Tempo infinito e do Eterno Regresso, renunciam ao mundo e buscam a Realidade absoluta; pois só o conhecimento do Absoluto os ajuda a libertar-se da ilusão, a rasgar o véu da Mâyâ.

Mas a renúncia ao mundo não é a única consequência que um Indiano tem o direito de tirar da descoberta do Tempo cíclico infinito. Como hoje se começa a compreender melhor, a Índia não conheceu só a negação e a recusa total do mundo. Partindo ainda do dogma da irrealidade fundamental do Cosmos, a espiritualidade indiana elaborou igualmente uma via que não conduz necessariamente à ascese e ao abandono do mundo. É, por exemplo, a via que prega K*r*sna na *Bhagavad-Gîtâ*[5]: a *phalat*rsn*avairâgya,* quer dizer, «a renúncia ao fruto das suas acções», aos lucros que se podem tirar das respectivas acções, mas não à acção em si. É a via que traz à luz a continuação do mito de Vis*n*u e de Indra, cuja aventura foi contada mais atrás.

De facto, humilhado pela revelação de Vis*n*u, Indra renuncia à sua vocação de deus guerreiro e retira-se para as montanhas para aí se entregar ao mais terrível ascetismo. Noutros termos, apressa-se a tirar o que lhe parece ser a única conclusão lógica da descoberta da irrealidade e da vaidade do mundo. Encontra-se na mesma situação do príncipe Siddhârtha imediatamente após ter abandonado o seu palácio e esposas em Kapilavastu e se ter empenhado nas suas penosas mortificações. Mas podemos perguntar-nos se um Rei dos Deuses, um esposo, tinha o direito de tirar tais conclusões de uma revelação de ordem metafísica, se a sua renúncia e a sua ascese não colocavam em perigo o equilíbrio do mundo. Efectivamente, pouco tempo depois, a rainha Çaci, sua mulher, desolada por ter sido abandonada, implora a ajuda do seu padre-conselheiro, B*r*haspati. Tomando-lhe a mão, B*r*haspati aproxima-se de Indra e fala-lhe demoradamente, não só das virtudes da vida contemplativa, mas também da importância da vida activa, da vida que encontra a sua plenitude neste mundo. Indra recebe assim uma segunda revelação: compreende que cada um deve seguir a sua própria via e realizar a sua vocação, isto é, em última instância, cumprir o seu dever. Mas como a sua vocação e o seu dever consistiam em continuar a ser Indra, retoma a sua identidade e prossegue as suas aventuras heróicas, sem orgulho e sem fatuidade, pois compreendeu a vaidade de toda a «situação», fosse ela a de um Rei dos Deuses...

[5] Cf. por exemplo, *Bhagavad-Gitâ,* IV, 20; ver nosso livro *Techniques du Yoga* (Paris, Gallimard, 1948), pp. 141 *sq.*

Esta continuação do mito restabelece o equilíbrio: o importante nem sempre é renunciar à sua situação histórica esforçando-se em vão por atingir o Ser universal — mas sim ter constantemente no espírito as perspectivas do Grande Tempo, continuando a cumprir o seu dever no tempo histórico. É exactamente a lição dada, na *Bhagavad-Gîtâ,* por K*r*sna a Arjuna. Na Índia, tal como um pouco por todo o mundo arcaico, esta abertura para o Grande Tempo, obtida pela recitação periódica dos mitos, permite o prolongamento indefinido de uma certa *ordem,* metafísica, ética e social simultaneamente, ordem que não leva de modo algum à idolatria da História; porque a perspectiva do Tempo mítico torna ilusório qualquer fragmento do tempo histórico.

Como acabamos de ver, o mito do Tempo cíclico e infinito, destruindo as ilusões urdidas pelos ritmos menores do Tempo, isto é, pelo tempo histórico, revela-nos simultaneamente a precaridade e, finalmente, a irrealidade ontológica do Universo, e a via da nossa libertação. De facto podemos salvar-nos dos laços da Mâyâ, quer pela via contemplativa, renunciando ao mundo e praticando o ascetismo e as técnicas místicas aferentes — quer por uma via activa, continuando no mundo, mas sem gozar «do fruto das respectivas acções» *(phalat*rsn*avairâgya).* Tanto num caso como noutro, o importante é não crer *unicamente* na realidade das formas que nascem e se desenvolvem no Tempo, nunca deve perder-se de vista o facto de tais formas não serem «verdadeiras» senão no seu próprio plano de referência, mas que, ontologicamente, são desprovidas de substância. Como dizíamos mais acima, o Tempo pode tornar-se um instrumento de conhecimento, no sentido de nos bastar projectar uma coisa ou um ser plano do Tempo cósmico para nos apercebermos da sua irrealidade. A função gnoseológica e soteriológica

de tal mudança de perspectiva obtida pela abertura para os ritmos maiores do tempo, é admiravelmente trazida à luz por certos mitos relacionados com a Mâyâ de Vis*n*u.

Eis um destes mitos, na variante moderna e popular contada por Sri Ramakrishna [6]. Um asceta ilustre chamado Nârada, tendo obtido a graça de Vis*n*u pelas suas inúmeras austeridades, vê aparecer-lhe o deus, o qual lhe promete cumprir qualquer desejo por ele emitido. «Mostra-me a força mágica da tua *mâyâ*» — pede-lhe Nâranda. Vis*n*u acede e faz-lhe sinal para que o siga. Pouco tempo depois, tendo chegado a um caminho deserto e ensolarado, sentindo sede, Vis*n*u pede-lhe para andar umas centenas de metros até uma pequena aldeia que se avista e trazer-lhe água. Nârada precipita-se e bate à porta da primeira casa que encontra. Uma bela rapariga abre-lhe a porta. O asceta olha-a demoradamente e esquece o motivo que ali o levou. Entra na casa e os pais da jovem recebem-no com o respeito devido a um santo. O tempo passa. Nârada acaba por casar com a rapariga e conhece as alegrias do casamento e a duração de uma vida de camponês. Passam-se doze anos: Nârada tem agora três filhos e após a morte do sogro torna-se proprietário da quinta. Mas no fim do décimo segundo ano, chuvas torrenciais acabam por inundar a região. Numa só noite os rebanhos perecem afogados e a casa desmorona-se. Segurando com uma das mãos a mulher, com a outra dois filhos e levando o mais pequeno ao ombro, Nârada caminha com dificuldade através da água. Mas o fardo é por demais pesado. Escorregando, o pequeno cai na água. Nârada larga os outros dois e faz tudo para o encontrar. Demasiado tarde: a corrente levou-o para longe. Enquanto procurou o mais pequeno os outros desapareceram tragados pelas águas; pouco tempo depois a mulher tem a mesma sorte. O próprio Nârada cai e a corrente arrasta-o, inconsciente como um pedaço de madeira. Quando desperta atirado sobre uma rocha, lembra-se das suas infelicidades e rompe em soluços. Mas, de repente, ouve uma voz familiar: «Filho, onde está a

[6] *The Sayings of Sri Ramakrishna* (edição de Madras, 1938), Book IV, chapter 22. Ver outra versão deste mito segundo a *Matsya Purâna*, contada por H. Zimmer, Myths and Symbols, pp. 27 *sq.*

água que devias trazer-me? Espero-te há mais de meia-hora!» Nârada volta a cabeça e olha. Em lugar da cheia que tudo destruíra, vê campos desertos, brilhando ao sol. «Compreendes agora o segredo do meu *mâyâ*?» — pergunta-lhe o deus.

Evidentemente que Nârada não podia afirmar que tinha compreendido tudo; mas aprendera uma coisa essencial: sabia agora que a Mâyâ cósmica de Vis*n*u se manifesta através do tempo.

O «terror do tempo»

O mito do tempo cíclico, isto é, dos ciclos cósmicos que se repetem até ao infinito, não é uma inovação da especulação indiana. Como mostrámos [7], as sociedades tradicionais — cujas representações do Tempo são de tão difícil apreensão, justamente porque elas se exprimem por símbolos e rituais cujo sentido profundo nos é por vezes inacessível — as sociedades tradicionais imaginam a existência temporal, não somente como uma repitação *ad infinitum* de certos arquétipos e gestos exemplares, mas também como um *eterno recomeço*. De facto, tanto simbólica como ritualmente o mundo é re-criado periodicamente. Repete-se, pelo menos uma vez por ano, a cosmogonia — e o mito cosmogónico serve igualmente de modelo a um grande número de acções: o casamento, por exemplo, ou as curas.

Qual é o significado de todos estes mitos e de todos estes ritos? É que o mundo nasce, desgasta-se, morre e nasce de novo a um ritmo muito precipitado. O caos e o acto cosmogónico que põe fim ao caos com uma nova criação são reactualizados periodicamente. O ano — ou aquilo que se compreende por esse termo — equivale à criação, duração e destruição de um mundo, de um Cosmos. É muito provável que esta concepção da criação e destruição periódicas do mundo, se bem que ela tenha sido reforçada pelo espectáculo da morte e a ressurreição periódica da vegetação, nem por isso seja uma criação de sociedades agrícolas.

[7] *Le Mythe de l'Éternel Retour, passim.*

Encontramo-la nos mitos das sociedades pré-agrícolas e muito provavelmente é uma concepção de estrutura lunar. A lua, efectivamente mede as mais sensíveis periodicidades e foram os termos relativos à lua que serviram em primeiro lugar para exprimir a medida do tempo. Os ritmos lunares marcam uma «criação» (a lua nova) seguida de um aumento (a lua cheia), de uma diminuição e de uma «morte» (as três noites sem lua). Foi muito possivelmente a imagem deste eterno nascimento e morte da lua que ajudou a cristalizar as intuições dos primeiros homens sobre a periodicidade da Vida e da Morte, dando mais tarde origem ao mito da criação e da destruição periódica do mundo. Os mais antigos mitos do dilúvio mostram estrutura e origem lunares. Após cada dilúvio, um Antepassado mítico faz nascer uma nova humanidade. Ora, acontece na maior parte das vezes que este antepassado mítico tome o aspecto de um animal lunar. (Em etnologia designam-se assim aqueles animais cuja vida mostra uma certa alternância e, em primeiro lugar aparições e desaparições periódicas).

Para o «primitivo», por conseguinte, o Tempo é cíclico, o mundo é periodicamente criado e destruído, e o simbolismo lunar de «nascimento-morte-renascimento» é manifesto num grande número de mitos e de ritos. Foi a partir de tal herança imemorial que se elaborou a doutrina pan-indiana das idades do mundo e dos ciclos cósmicos. Bem entendido, a imagem arquetípica do eterno nascimento, morte e ressurreição lunar, foi sensivelmente modificada pelo pensamento indiano. Quanto ao aspecto astronómico dos *yuga* é provável que tenha sido influenciado pelas especulações cosmológicas e astrológicas dos babilónios. Mas estas eventuais influências históricas da Mesopotâmia sobre a Índia não nos farão deter aqui. Interessa-nos evidenciar o seguinte facto: que, ao aumentar cada vez mais audaciosamente a duração e o número dos ciclos cósmicos, o Indiano tinha em vista uma finalidade sotereológica. Assombrado com o número sem fim de nascimentos e de renascimentos dos Universos, que se acompanhava de um número igualmente considerável de nascimentos e de renascimentos humanos regidos pela lei do *karma*, o Indiano era de certo modo *obrigado* a procurar uma saída para esta roda cósmica e para estas transmi-

grações infinitas. As doutrinas e as técnicas místicas que têm em vista a libertação do homem da dor e do ciclo infernal «vida-morte-renascimento», apropriam-se das imagens míticas dos ciclos cósmicos, amplificam-nas e utilizam-nas para os seus fins de proselitismo. O eterno amor equivale, para os Indianos da época pós-védica, isto é, para os Indianos que tinham descoberto o «sofrimento da existência», ao ciclo infinito da transmigração regido pelo *karma*. Este mundo, ilusório e passageiro, o mundo do *sâmsara*, o mundo da dor e da ignorância, é o mundo que se processa sob o signo do Tempo. A libertação deste mundo e a obtenção da salvação equivalem a uma libertação do Tempo cósmico.

Simbolismo indiano da abolição do tempo

Em sânscrito, o termo *kâla* é empregado tanto no sentido de períodos de tempo, de durações infinitas, como no de um certo momento — tal como nas línguas europeias (por ex.: «What *time* is *now?*») Nos textos mais antigos, sublinha-se o carácter temporal de todos os universos e de todas as existências possíveis: «O Tempo engendrou tudo o que foi e o que será» (*Atharva Veda*, XIX, 54, 3). Nos Upanisads, Brahman, o Espírito Universal, o Ser absoluto é concebido simultaneamente como transcendendo o Tempo e como fonte e fundamento de tudo o que se manifesta no Tempo: «Senhor do que foi e do que será, ele é, ao mesmo tempo, hoje e manhã» (*Kena* Up. IV, 13). E Krisna, manifestando-se como deus cósmico a Arjuna, declara: «Eu sou o Tempo, que ao avançar destrói o mundo» (*Bhagavad-Gîtâ*, XI, 32).

Como se sabe, os Upanisads distinguem dois aspectos de Brahman, do Ser universal: «o corporal e o incorporal, o mortal e o imortal, o fixo *(sthita)* e o móvel, etc.» (*Brhadâranyaka-Upanisad*, II 3,1). O que equivale a dizer que tanto o Universo nos seus aspectos manifesto e não-manifesto, como o Espírito nas suas modalidades de condicionado e de não condicionado, repousam no Único, no Brahman que cumula todas as polaridades e todas as oposições. Ora, a *Maitri* Upanisad (VII, 11,8), ao pre-

cisar esta bipolaridade do Ser universal sobre o plano do Tempo, distingue as «duas formas» *(dve rupe)* de Brahman (isto é os aspectos das «duas naturezas» [dvaitibhâva] de uma só essência [*tad ekam*], como Tempo e Sem-Tempo *(kâlaç-câkalaç-ca)*. Por outras palavras, tanto o Tempo como a Eternidade, são os dois aspectos do mesmo Princípio: no Brahman, *o nunc fluens* e o *nunc stans*, coincidem. A Maitri Upanisad continua: «O que precede o Sol é Sem-Tempo *(akâla)* e não-dividido *(akala)*; mas o que começa com o Sol é o Tempo que tem partes *(sakala)* e a sua forma é o Ano...»

A expressão «o que precede o Sol», poderia ser compreendida tanto no plano cosmológico, como referindo-se à época que precedia a Criação — pois nos intervalos entre os *mahâyuga* ou os *kalpa*, durante as Grandes Noites Cósmicas, a duração deixa de existir — mas aplica-se sobretudo no plano metafísico e soteriológico, ou seja: ela indica a situação paradoxal daquele que obtém a iluminação, que se torna um *jivanmukta*, um «libertado em vida», e por este mesmo acto ultrapassa o Tempo, no sentido de não participar já na sua duração. De facto a *Chândogya*-Upanisad (III, 11) afirma que para o Sábio, para o iluminado, o Sol permanece imóvel. «Mas, após ter surgido no zénite, ele [o Sol] não se erguerá nem se porá mais. Manter-se-á sozinho no Centro *(ekala eva madhyhe sthâtâ)*. Daí estes versos: «Lá [quer dizer no mundo transcendental do *brahman*] ele nunca se pôs e nunca se ergueu...» Não nasce nem se põe; «está no céu de uma vez para sempre, para aquele que conhece a doutrina do *brahman*.»

Trata-se aqui, bem entendido, de uma imagem sensível da transcendência: no zénite quer dizer; no topo da abóboda celeste, no «Centro do mundo», sítio onde são possíveis a ruptura de níveis e a comunicação entre as três zonas cósmicas, o Sol (= a Tempo) permanece imóvel para «aquele que sabe»; o *nunc fluens* transforma-se paradoxalmente em *nunc stans*. A iluminação, a compreensão realiza o milagre da saída do Tempo. O instante paradoxal da iluminação é comparado nos textos védicos upanisadicos ao relâmpago. Brahman compreende-se subitamente como um relâmpago (*Kena Up.*, IV, 4,5) «No relâmpago, a Verdade» (*Kausitaki Up.*, IV, 2. Sabe-se que a mesma imagem: relâmpago-iluminação espiritual, se encontra na metafísica grega e na mística cristã).

Detenhamo-nos um instante nesta imagem mítica: o zénite — que é simultaneamente o Topo do Mundo e o «Centro» por excelência, o ponto infinitesimal por onde passa o Eixo Cósmico (*Axis Mundi*). Mostrámos no capítulo precedente, a importância deste simbolismo para o pensamento arcaico[8]. Um «Centro» representa um ponto ideal, pertencente não ao espaço profano, geométrico, mas ao espaço sagrado e no qual se pode realizar a comunhão com o céu ou o Inferno; noutros termos, um «Centro» é o lugar paradoxal da ruptura dos níveis, o ponto onde o mundo sensível pode ser transcendido. Mas pelo próprio facto de transcender-se o Universo, o mundo criado, transcende-se o tempo, a duração, e obtém-se o êxtase, o eterno presente intemporal.

A solidariedade entre o acto de transcender o espaço e o de transcender o fluxo temporal está muito bem esclarecida por um mito relacionado com a Natividade de Buda. O *Majjhima-Nikâya* (III, p. 123) conta que «mal nasce», Boddhisattva pousa os pés bem assentes no chão e voltado para o Norte, faz sete passadas, abrigado por um guarda-sol branco. Considera todas as regiões em volta e diz com voz taurina: «Sou o mais alto do mundo, sou o melhor do mundo; este é o meu último nascimento; doravante não haverá para mim outra nova existência». Este traço mítico da natividade de Buda é retomado, com algumas variantes, na literatura ulterior dos Nikâya-Agama dos Vinaya e nas biografias de Buda[9]. Os *sapta padâni*, os sete passos que levam Buda ao extremo do mundo, foram mesmo representados na arte e iconografia budistas. O simbolismo dos «Sete Passos» é bastante transparente[10]. A expressão «sou o

---

[8] Cf. mais atrás pp. 52 *sq.*

[9] Numa extensa nota da sua tradução de *Mahâprajñâpâramitaçastra*, de Nâgârjuna, M. Etienne Lamotte reuniu e agrupou os textos mais importantes; cf. *Le Traité de La Grande Vertu de Sagesse* de Nâgârjuna, t. I (Louvain, 1944), pp. 6 *sq.*

[10] Cf. Mircea Eliade, Les Sept Pas de Boudha (*Pro Regno pro Sanc tuario*, Hommage Van der Leeuw, Nijkerk, 1950, pp. 169-175).

mais alto do mundo» *(aggo'ham asmi lokassa)* significa a transcendência espacial de Buda. De facto ele atingiu «o topo do mundo» *(lokkage)* atravessando os sete andares cósmicos a que correspondem, como se sabe, os sete céus planetários. Mas, por este mesmo facto ele transcende igualmente o tempo pois, na cosmologia indiana, o ponto no qual começou a criação é o topo, e por conseguinte ele é também o lugar mais «antigo». Eis porque Buda exclama: «Eu sou o mais Velho do mundo» *(jettho'ham asmi lokassa)*. Porque, ao atingir o cimo cósmico, Buda *torna-se contemporâneo do começo do mundo*. Magicamente ele aboliu o tempo e a criação, e encontra-se no instante temporal que precede a cosmogonia. A irreversibilidade do tempo cósmico, lei terrível para quantos vivem na ilusão, deixa de contar para Buda. Para ele o tempo é reversível e pode ser mesmo conhecido por antecipação: pois Buda não só conhece o passado mas também o futuro. O que nos interessa sublinhar é que Buda não só se torna capaz de abolir o tempo, mas pode ainda percorrê-lo no sentido contrário *(patiloman,* skr, *pratiloman,* «a contra-pêlo»), e isto será verdadeiro do mesmo modo para os monges budistas e para os yogis que, antes de obterem o seu Nirvâna ou o seu *samâdhi,* procedem a um «retrocesso» (volta atrás) que lhes permite conhecer as existências anteriores.

O «ovo quebrado»

A par desta imagem de transcender o espaço e o tempo pela travessia dos sete níveis cósmicos que projecta o Buda no «Centro» do mundo e ao mesmo tempo o faz reintegrar o momento atemporal que precede a criação do mundo, existe uma outra imagem que reúne, de modo feliz, o simbolismo do espaço ao do tempo. Numa monografia notável, Paul Mus chamou a atenção para o texto do *Suttavibhanga*[11]: «Quando uma galinha pôs ovos — diz Buda — e se deitou sobre eles, os manteve quentes e os chocou convenientemente, quando depois um dos pintainhos, o primeiro, com a ponta da unha ou com o bico quebra a casca e sai perfeito do ovo, o que se chamará a este pintainho: o mais velho ou o mais novo? — Chamar-se-lhe-á o mais velho, venerável Gotama, pois ele é o mais velho de todos. — Do mesmo modo ó brâmane, entre os seres que vivem na ignorância e estão como que fechados e aprisionados num ovo, eu quebrei a casca da ignorância, e só eu no mundo obtive a bem-aventurança, a universal dignidade de Buda. Assim eu sou, ó brâmane, o mais velho, o mais nobre entre todos os seres.

[11] *Suttavibhanga, Pârâjika* I, I, 4; cf. H. Oldenberg, *Le Boudha* (trad. A. Foucher), pp. 364-365; Paul Mus, La Notion de temps réversible dans la mythologie boudhique (excerto do *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études,* Section des Sciences Religieuses, 1938-1939, Melun, 1939), p. 13.

Como diz Paul Mus, «a imaginaria» (conjunto de imagens) de enganadora simplicidade. Para a entender devidamente é necessário recordar que a iniciação bramânica era considerada como um segundo nascimento. O termo mais corrente dos iniciados era *dvija:* «nascido duas vezes, *twice-born*». Ora as aves, as serpentes, etc. recebiam também este nome, porque nascidos de um ovo. A postura deste era assimilada ao «primeiro nascimento», ou seja, ao nascimento sobrenatural da iniciação. Além disso, os códigos bramânicos não deixam de estabelecer o princípio de que o iniciado é socialmente o superior, o mais velho, em relação ao não-iniciado sejam quais forem as suas relações de idade física ou de parentesco» (Mus, *op. cit.*, pp. 13-14).

Mas ainda há mais. «Como poderia descrever-se mesmo metaforicamente, o nascimento sobrenatural de Buda, igualando-o à ruptura do ovo onde está fechado, em potência o «Primeiro-nascido» *(jyeshta)* do Universo, sem que venha naturalmente ao pensamento dos auditores, o «ovo cósmico» das tradições bramânicas de onde sai, na aurora dos tempos, o Deus primordial da criação, diversamente denominado Embrião de Ouro (Hirannyagarbha), o Pai ou o Mestre dos Criadores (Prajâpati), Agni (Deus do Fogo ritual) ou o *brahman* princípio sacrificial, «oração», texto dos hinos, etc., divinizado?» (Mus. p. 14). Ora, nós sabemos que o «ovo cósmico» é «formalmente identificado com o Ano, expressão simbólica do Tempo cósmico: o *samsâra,* outra imagem da duração cíclica, reduzida às suas

causas corresponde portanto exactamente ao ovo mítico» (ibib., p. 14, nota 1).

Assim, a acção de transcender o Tempo é formulada por um simbolismo simultaneamente cosmológico e espacial. Quebrar o envólucro do ovo equivale, na parábola de Buda a quebrar o *samsâra*, a roda das existências, isto é, *a transcender tanto o espaço cósmico como o Tempo cíclico*. Neste caso também Buda utiliza imagens análogas àquelas a que nos tinham habituado os Vedas e os Upanisads. O sol imóvel no zénite da *Chândogya Upanisad* é um símbolo espacial que exprime o acto paradoxal da evasão do Cosmos com a mesma força que o exprime a imagem budista do ovo quebrado. Teremos ocasião de voltar a encontrar ainda tais imagens arquetípicas utilizadas para simbolizar a transcendência, apresentando certos aspectos das práticas yogico-tântricas.

A filosofia do tempo no budismo

O simbolismo dos Sete Passos de Buda e do Ovo Cósmico, implica a *reversibilidade do tempo*, e teremos de voltar a este processo paradoxal. Mas é necessário que apresentemos previamente as linhas gerais da filosofia do Tempo elaborada pelo budismo, e especialmente pelo budismo mahâyânico [12]. Para os budistas também o tempo é constituído por um fluxo contínuo *(samtâna)* e até pelo facto da fluidez do tempo, toda a «forma» que se manifesta no tempo é não só precária, mas ainda ontologicamente irreal. Os filósofos do Mahâyâna falaram abundantemente sobre o que poderia chamar-se a instantaneidade do tempo, isto é a sua fluidez e, em última instância, a não-realidade do instante presente que se transforma continuamente em passado, em não-ser. Para o filósofo budista, escreve, Stcherbatzky, «a existência e a não-existência não são as diferentes aparências de uma coisa, mas a própria *coisa*» conforme diz Çantaraksita, «a natureza de tudo o que existe é a sua própria instantaneidade (feita de um número considerável) de stases e de destruições» *(Tattvasangraha*, p. 137; Stcherbatzky, *Budhist Logic*, I, pp. 95 *sq.*). A destruição a que alude Çantaraksita não é a destruição empírica, por exemplo de uma jarra que se quebra quando cai no chão, mas a anulação intrínseca e contínua de todo o existente que se encontra implicado no tempo. Por isso Vasubandhu escreve: «Porque a anulação é instantânea e ininterrupta, não existe movimento (real)» [13]. O movimento, e, por conseguinte o próprio tempo, a duração, é um postulado pragmático tal como o Ego individual é, para o budista, um postulado pragmático; mas como conceito, o movimento não corresponde a uma realidade exterior, pois ele é «qualquer coisa» de construído por nós próprios. A fluidez e a instantaneidade do mundo sensível, a sua contínua anulação, é a fórmula mahâyânica por excelência para exprimir a irrealidade do mundo temporal. Tiraram-se por vezes conclusões acerca da concepção mahâyânica do tempo: que, para os filósofos do Grande Veículo, o movimento é discontínuo, que «o movimento é constituído por uma série de imobilidades» (Stcherbatzky). Mas como o nota, a justo título, Coomaraswamy (*op. cit.*, p. 60), uma linha não é feita de uma série infinita de pontos, mas apresenta-se como um contínuo. Vasubandhu disse: «o curso dos momentos é ininterrupto» (*nirantara-ksana-utpâda*). O termo *samtâna*, que Stcherbatzky traduz por «série», etimologicamente significa «continuum».

Tudo isto não constitui novidade. Os lógicos e os metafísicos do Grande Veículo não fizeram outra coisa senão levar aos limites extremos as intuições pan-indianas sobre a irrealidade ontológica de tudo o que existe no Tempo. A fluidez oculta

[12] Encontrar-se-ão os elementos nos dois volumes de Th. Stcherbatsky, *Budhist Logic* (Leningrad, 1930-1932, «Bibliotheca Budhica») e na rica monografia de Louis de la Vallée-Poussin, Documents d'Abhidharma: la Controverse du Temps (*Mélanges chinois et boudhiques*, V, Bruxelles, 1937, pp. 1-158). Ver também S. Schayer, *Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy* (Cracóvia, 1938) e Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona, 1947), pp. 30 *sq.*

[13] *Abhidharmakoça*, IV, 1, citado por Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 58. Ver a tradução comentada de Louis de la Vallée-Poussin, *L'Abhidharmakoça de Vasubandhu*, 5 vol. (Paris, 1923-1931).

a irrealidade. A única esperança e a única via de salvação é Buda que revelou o Dharma (a realidade absoluta) e mostrou o caminho do Nirvâ*n*a. Os discursos de Buda retomam infatigavelmente o tema central da sua mensagem: tudo o que é condicionado é irreal; mas nunca se esquece de acrescentar: «isto não sou eu» *(na me so attâ)*. Pois ele, Buda, é idêntico ao Dharma, e por conseguinte ele é «simples, não composto» (asa*m*khata) e «atemporal, sem-tempo» (*akâliko*, como diz o A*n*guttara Nikâya, IV, 359-406). Muitas vezes Buda lembra que «transcende os éons» (kappâtito... vipumatto), que ele «não é homem dos éons» *(akkapiyo)*, ou seja que não se encontra realmente comprometido no fluxo cíclico do tempo, que ultrapassou o Tempo cósmico [14]. Para ele, diz a *Samyutta Nikâya* (I, 141) «não existe passado nem futuro» *(na tassa paccha na purattham atthi)*. Para Buda todos os tempos se tornam presentes *(Visuddhi Magga*, 411); isto é o mesmo que dizer que ele aboliu a irreversibilidade do tempo.

O presente-total, o eterno presente dos místicos, é a estase, a não-duração. Traduzido para o simbolismo espacial, a não-duração, o eterno-presente é a *imobilidade*. E, de facto, para indicar o estado não condicionado de Buda ou de libertado, o budismo — e como aliás o Yoga — utiliza expressões que se referem à imobilidade, ao estase. «Aquele cujo pensamento é estável» (*thita-citto; Dîgha Nikâya*, II, 157), «aquele cujo espírito é estável (*thit'attâ; ibid.*, I, 57, etc.), «estável, imóvel», etc. Não esqueçamos que a primeira e a mais simples definição do Yoga é a dada pelo próprio Patañjali no início dos seus *Yoga-Sûtra* (I, 2): *yoga*h *cittavrttinirodha*h, isto é, «o Yoga é a supressão dos estados de consciência.» Mas a supressão é apenas a meta final. O yogîn começa por «parar», por «imobilizar» os seus estados de consciência, o seu fluxo psico-mental. (O sentido mais usual de *nirodha* é, aliás, o de «restrição-obstrução», é o acto de fechar, encerrar, etc.). Voltaremos às consequências que podem advir desta «paragem», desta «imobilidade» de estados de consciência sobre a experiência do tempo dos yogîns.

[14] *Sutta Nipâta*, 373, 860, etc., e outros textos recolhidos por Coomaraswamy, *op. cit.*, pp. 40 *sq.*

Aquele «cujo pensamento é estável» e para o qual o tempo deixa de correr, vive num eterno presente, no *nunc stans*. O instante, o momento actual, o *nunc*, diz-se em sânscrito *ksana* e em pâli *khana* [15]. É pelo *ksana*, pelo «momento», que se mede o tempo. Mas este termo tem também o sentido de «momento favorável, *opportunity*», e para Buda é através de um tal «momento favorável» que se pode sair do tempo. Com efeito Buda aconselha a «não perder o momento», pois: «lamentar-se-ão aqueles que perderem o momento». Ele felicita os monges que «aprisionaram o seu momento» *(khano vo patiladdho)* e lamenta aqueles «para quem o momento passou» *(khanâtitâ; Samyuta Nikâya*, IV, 126). O mesmo é dizer que, após o longo caminho percorrido no tempo cósmico, através de inúmeras existências, a «iluminação é instantânea» *(eka ksana)*. A «iluminação instantânea (*eka-ksanâbhisambodhi*) como lhe chamam os autores mahâyânistas, quer dizer que a compreensão da Realidade se faz *subitamente*, como um *relâmpago*. É exactamente a imaginaria verbal, baseada no simbolismo do relâmpago, que já encontrámos nos textos upanisadicos. Um momento qualquer, um *ksana* qualquer, pode transformar-se no «momento favorável», no instante parodoxal que suspende a duração e projecta o monge budista no *nunc stans*, num eterno presente. Este eterno presente não faz já parte do tempo, da duração; ele é qualitativamente diferente do nosso «presente» profano, desse presente precário que surge debilmente entre duas não-entidades — o passado e o futuro — e que se deterá com a nossa morte. O «momento favorável» da iluminação é comparável ao relâmpago que comunica a revelação ou com o êxtase místico, e prolonga-se paradoxalmente para fora do tempo.

Imagens e paradoxos

Notemos que todas estas imagens através das quais nos esforçamos por exprimir o acto paradoxal da «saída do tempo»,

[15] Ver Louis de la Vallée-Poussin, Notes sur le «moment» ou ksana des boudhistes (*Rocznik Orientalistczny, op. cit.*, pp. 56 *sq*).

servem igualmente para exprimir *a passagem da ignorância à iluminação* (ou, por outras palavras, da «morte» à «vida», do condicionado ao não-condicionado, etc.). *Grosso modo,* podemos agrupá-las em três classes: 1.º as imagens que indicam a abolição do tempo e portanto a iluminação, por uma *ruptura dos níveis* (o «Ovo quebrado», o Relâmpago, os Sete Passos de Buda, etc.); 2.º as que exprimem uma *situação inconcebível* (a imobilidade do Sol no zénite, a estabilidade do fluxo dos estados de consciência, a paragem completa da respiração na prática Yoga, etc.), e, finalmente, 3.º a imagem contraditória do «momento favorável», fragmento temporal transfigurado em «instante de iluminação». As duas últimas classes de imagens indicam, também elas, uma ruptura de níveis, pois trazem à luz a passagem paradoxal de um estado «normal» num plano profano (o curso do Sol, o fluxo da consciência, etc.) a um estado «paradoxal» (a imobilidade do Sol, etc.), ou implicam a transubstancialização que se realiza no interior do próprio momento temporal. (Como se sabe, a passagem da duração profana ao tempo sagrado, posta em acção por um ritual, obtém-se igualmente por uma «ruptura dos níveis»: o tempo litúrgico não continua a duração profana em que se insere, mas, paradoxalmente, o tempo do último ritual realizado. (Cf. nosso *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 332, *sq.*).

A estrutura destas imagens não deve surpreender-nos. Todo o simbolismo da transcendência é paradoxal e impossível de conceber no plano profano. O símbolo mais usado para exprimir a ruptura dos níveis e a penetração no «outro mundo», no mundo supra-sensível (seja ele o mundo dos mortos ou o dos deuses), é a «passagem difícil», o fio da navalha. «É penoso passar sobre a lâmina cortante da navalha, dizem os poetas para exprimir as dificuldades do caminho (que leva ao conhecimento supremo»), afirma a *Katha Upanisad* (III, 14). Recordamos o texto do Evangelho: «Estreita é a porta e cerrado o caminho que leva à Vida, e poucos há que o encontrem» (Mateus, VII, 14). A «porta estreita», o gume da navalha, a ponte estreita e perigosa não esgotam, aliás, a riqueza deste simbolismo. Outras imagens apresentam-nos uma situação aparentemente sem saída. O herói de um conto iniciático deve passar aí «onde a noite e o dia se encontram», ou encontrar uma porta numa parede que não evidencia nenhuma, ou subir ao Céu por uma passagem que se entreabre por um instante apenas, passar entre duas mós em contínuo movimento, entre dois rochedos que se tocam permanentemente, ou ainda entre as mandíbulas de um monstro, etc.[16]. Todas estas imagens míticas exprimem a *necessidade de transcender os contrários, de abolir a popularidade que caracteriza a condição humana, para atingir a realidade última.* Como diz A. Coomaraswamy, «aquele que quer transportar-se deste mundo para o outro, ou voltar dele, deve fazê-lo no intervalo unidimensional e atemporal que separa forças que se manifestam mas que são contrárias, através das quais só se pode passar instantaneamente» *(Symplegades,* p. 486).

De facto, se para o pensamento indiano a condição humana se define pela existência dos contrários, a libertação (ou seja a abolição da condição humana) equivale a um estado não condicionado que ultrapassa os contrários ou, o que é o mesmo, a um estado em que os contrários coincidem. Lembramo-nos de que a *Maitri Upanisad,* referindo-se aos aspectos manifesto e não-manifesto do Ser, distingue as «duas formas» de Brahman como Tempo e Sem-Tempo». Para o Sábio, Brahman desempenha o papel de modelo exemplar: a libertação é uma «imitação de Brahman». É o mesmo que dizer que para «aquele que sabe», o «Tempo» e o «Sem-Tempo» perdem a sua tensão de opostos: deixam de ser distintos um do outro... Para ilustrar esta situação paradoxal obtida pela abolição dos «pares opostos», o pensamento indiano, como todo o pensamento arcaico, utiliza imagens cuja própria estrutura inclui a contradição (imagens do tipo: encontrar uma porta numa parede que não evidencie nenhuma). A coincidência dos opostos é ainda mais bem esclarecida pela imagem do «instante» *(ksana)* que se transforma em «momento favorável». Aparentemente *nada distingue um fragmento qualquer do Tempo profano do instante intemporal*

[16] Sobre estes motivos, ver A. B. Cook, *Zeus,* III, 2 (Cambridge, 1940), Appendix P: «Floating Islands» (pp. 975-1016); Ananda Coomaraswamy, Symplegades (*Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton,* New-York, 1947, pp. 463-488); Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 419 e *passim.*

obtido pela iluminação. Para bem compreender a estrutura e a função de tal imagem, é necessário recordar a dialéctica do sagrado: um objecto qualquer transforma-se paradoxalmente numa hierofania, um receptáculo do sagrado, ao mesmo tempo que continua a participar no seu meio cósmico circundante: «uma pedra *consagrada* nem por isso deixa de ser uma pedra qualquer, etc.[17]. Deste ponto de vista, a imagem do «momento favorável» exprime o paradoxo da coincidência dos opostos com mais força ainda do que o fazem as imagens das situações contraditórias (tipo: imobilidade do Sol, etc.).

Técnicas da «saída do tempo»

A iluminação instantânea, o salto paradoxal para fora do Tempo, obtém-se através de uma longa disciplina, que inclui tanto uma filosofia como uma técnica mística. Recordemos algumas técnicas que têm como finalidade a paragem do fluxo temporal. A mais comum e que é verdadeiramente pan-indiana, é o *prânâyâma,* a ritmização da respiração. Desde já uma observação que nos parece importante: se bem que o seu fim último seja o de ultrapassar a condição humana, a prática do Yoga começa por restaurar e melhorar esta mesma condição humana, para lhe dar amplitude e uma majestade que parecem inacessíveis aos profanos. Não estamos a pensar imediatamente no Hatha-Yoga, cuja finalidade expressa consiste em alcançar um domínio absoluto do corpo e do psiquismo humanos. Mas todas as formas do Yoga implicam uma transformação prévia do homem profano — fraco, disperso, escravo do seu corpo e incapaz de um verdadeiro esforço mental — num homem glorioso: de perfeita saúde física, mestre absoluto do seu corpo e da sua vida psico-mental, capaz de se concentrar, consciente de si próprio. É um homem assim perfeito que o Yoga se esforça finalmente por ultrapassar, e não somente o homem profano, o homem de todos os dias.

[17] Sobre a dialéctica do sagrado, ver nosso *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 15 *sq.*

Em termos cosmológicos (e para penetrar no pensamento indiano é sempre necessário utilizar esta chave), é a partir de *um Cosmos perfeito que o Yoga se esforça por transcender a condição cósmica* entendida como tal — e não a partir de um Caos. Ora, a fisiologia e a vida psico-mental do homem profano assemelham-se muito a um caos. A prática Yoga começa por organizar este caos por — ousemos a palavra — cosmisá-lo. O *prânâyâma,* a ritmização da respiração, transforma pouco a pouco o yogîn num Cosmos[18]: a respiração deixa de ser arrítmica, o pensamento deixa de ser disperso, a circulação das forças psico-mentais deixa de ser anárquica. Ora, trabalhando assim sobre a respiração, o yogîn trabalha directamente sobre o tempo vivido. E não existe adepto de Yoga que não tenha experimentado durante estes exercícios respiratórios uma qualidade de tempo completamente diferente. Tentou-se em vão descrever esta experiência do tempo vivido durante o *prânâyâma;* compararam-na com o tempo beatífico da audição de boa música, com o transporte amoroso, com a serenidade ou a plenitude da oração. O que é certo é que abrandando progressivamente o ritmo respiratório, prolongando cada vez mais a expiração e a inspiração e deixando passar um intervalo tão longo quanto possível entre estes dois momentos da respiração — o yogîn vive um tempo diferente do nosso[19].

[18] Cf. nosso Cosmical homology and Yoga (*Journal of the Indian Society of Oriental Art,* Calcutta, 1937, pp. 188-203). Sobre o *prânâyâma,* ver *Techniques du Yoga,* pp. 75 e *sq.*

[19] Pode acontecer mesmo que a ritmização da respiração tenha consequências consideráveis sobre a fisiologia do yogin. Não tenho qualquer competência neste domínio mas fiquei impressionado em Rishikesh e algures no Himalaia, com a admirável condição física dos yogins embora estes mal se alimentassem. Um dos vizinhos do meu *kutiar,* em Rishikesh era um *naga,* um asceta nu, que passava quase toda a noite a praticar o *prânâyâma* e que nunca comia mais do que um punhado de arroz. Tinha a compleição de um atleta perfeito: não aparentava nenhum sinal de subnutrição ou de fadiga. Admirava-me que ele nunca tivesse fome. «Só vivo de dia — respondeu-me ele. — Durante a noite reduzo o número das minhas inspirações a um décimo.» Não tenho a certeza de ter entendido completamente o que ele queria dizer, mas talvez isso significasse muito simplesmente que a duração vital, era

Dois pontos nos parecem importantes na prática do *prânâyâma:* 1.º o yogîn começa por cosmizar o seu corpo e a sua vida psico-mental; 2.º pelo *prânâyâma* o yogîn consegue inserir-se quando queira em diferentes ritmos do tempo. Patañjali recomenda, na sua maneira bastante concisa, «o controle dos momentos e da sua continuidade» (*Yoga Sûtra,* 3,52). Os tratados yogico-tântricos posteriores dão mais pormenores quanto a este «controle» do tempo. O *Kâlacakratantra,* por exemplo, vai bastante longe: relaciona a inspiração e a expiração com o dia e a noite, depois com as quinzenas, os meses, os anos, atingindo progressivamente maiores ciclos cósmicos [20]. O mesmo é dizer que, pelo seu próprio ritmo respiratório, o yogîn repete e, de certo modo, revive, o Grande Tempo cósmico, as criações e as destruições periódicas dos Universos. O objectivo deste exercício é duplo: por um lado o yogîn é levado a identificar os seus próprios movimentos respiratórios com os ritmos do Grande Tempo cósmico e, assim fazendo, ele realiza a relatividade do tempo e, em última instância a sua irrealidade. Mas, por outro lado, obtém a reversibilidade do fluxo temporal *(sâra),* porque volta atrás, revive as suas existências anteriores e «queima», assim se exprimem os textos, as consequências dos seus actos anteriores, anula estes actos para escapar às suas consequências kármicas.

Adivinha-se neste exercício de *prânâyâma* a vontade de reviver os ritmos do Grande Tempo cósmico: é de certo modo a

medida pelo número de inspirações e de expirações e que, assim, durante a noite ele reduzia este número a um décimo do normal, vivendo em dez horas do nosso tempo, apenas a décima parte, ou seja uma hora. Contado em horas-respiração, um dia de 24 horas tinha para ele apenas 12 a 13 horas-respiração, o que quer dizer que o seu corpo gastava-se e envelhecia mais lentamente do que o nosso; assim *ele comia um punhado de arroz não todas as 24 horas mas sim todas as 12 ou 13 horas.* Isto não passa de uma hipótese e por isso não insisto. Mas tanto quanto sei ainda não foi dada uma explicação cabal da espantosa *juventude* dos yogins.

[20] *Kâlacakra Tantra,* citado por Mario E. Carelli, no prefácio da sua edição de *Sekoddesatîkî,* pp. 16 *sq.;* ver *Sekoddesatîkâ of Nadapâda (Nâropâ), being a commentary of the Sekoddesa Section* of the *Kâlacakra Tantra* (Gaekwad Oriental Series, vol. XC, Baroda, 1941).

mesma experiência da Nârada que relatámos mais atrás, experiência realizada, desta vez voluntária e conscientemente. Que isto é verdade, a prova temo-la na assimilação das duas «veias místicas», *ida* e *pingala,* à Lua e ao Sol [21]. Sabe-se que na fisiologia mística do Yoga, *ida* e *pingala* são os dois canais através dos quais circula a energia psico-vital no interior do corpo humano. A assimilação destas duas veias místicas ao Sol e à Lua perfaz a operação que denominámos «cosmização» do yogîn. O seu corpo místico torna-se um microcosmos. A sua inspiração corresponde ao movimento do Sol, ou seja ao Dia; a sua expiração à Lua, ou seja à Noite. Assim, o ritmo respiratório do yogîn consegue integrar perfeitamente o ritmo do Grande Tempo cósmico.

Mas esta integração no Grande Tempo cósmico não anula o Tempo propriamente dito; apenas os ritmos mudaram: o yogîn vive um Tempo cósmico, mas continua, apesar de tudo, a viver no Tempo. Ora o seu objectivo final é sair do Tempo. É de facto o que se passa quando o yogîn consegue unificar as duas correntes de energia psico-vital que circulam através de *ida* e *pingala.* Por um processo demasiado difícil de explicar em poucas palavras, o yogîn suspende a respiração e, unificando as duas correntes, concentra-as e força-as a circular através da terceira «veia», *susumna,* a veia que se encontra no «centro». Ora, diz a *Hathayoga*-pradîpikâ (IV, 16-17), «*Susumna* devora o Tempo». Esta unificação paradoxal das suas veias místicas *ida* e *pingala,* das duas correntes polares, equivale à unificação do Sol e da Lua, quer dizer à abolição do Cosmos, à reintegração dos contrários, o que é o mesmo que dizer que o yogîn transcende simultaneamente o Universo criado e o Tempo que o rege. Recordemos a imagem mítica do ovo cuja casca é quebrada por Buda. É o que acontece ao yogîn que «concentra» os seus sopros na *susumna:* quebra a casca do seu microcosmos, transcende o mundo condicionado que existe no tempo. Considerável número

[21] Ver os textos recolhidos por P. C. Bagchi, Some technical terms of the Tantras (*The Calcutta Oriental Journal,* I, 2, Novembre 1934, pp. 75-88), spéc. pp. 82 *sq.,* e Shashibhusan Dasgupta, *Obscure religious cults* (Calcutta, 1946), pp. 274 *sq.*

de textos yógicos e tântricos faz alusão a este estado não condicionado e intemporal em que «não existe dia nem noite», em que «não há doença nem velhice», fórmulas ingénuas e aproximativas da «saída do Tempo». Transcender «o dia e a noite» quer dizer *transcender os contrários;* é o correspondente, no plano temporal, à passagem pela «porta estreita» no plano do espaço. Esta experiência yogico-tântrica prepara e precipita o samâdhi, estado que se traduz usualmente por «êxtase» mas que preferimos traduzir por «em estase». O yogîn acaba por se tornar *jivan-mukta,* um «libertado em vida». Não podemos imaginar a sua existência porque ela é paradoxal. A crermos, o *jivan-mukta* não vive já no Tempo, no nosso tempo — mas num eterno presente, no *nunc stans,* termo pelo qual Boécio definia a eternidade.

Mas o processo yogico-tântrico a que acabamos de aludir, não esgota a técnica indiana da «saída do Tempo». De certo ponto de vista poder-se-ia dizer que o Yoga em si persegue a libertação da escravatura temporal. Todo o exercício de concentração ou de meditação yogica «isola» o praticante, subtrai-o ao fluxo da vida psico-mental e, por conseguinte, atenua a pressão do Tempo. Mais ainda: a «destruição do subconsciente», a «combustão» dos *vâsanâs* pretendidos pelo yogîn. Sabe-se da importância considerável dada pelo Yoga à vida subliminal, que se designa pelo termo *vâsanâs.* «Os *vâsanâs* têm a sua origem na memória», escreve Vyâsa (comentário ao *Yoga Sûtra,* IV, 9), mas não se trata unicamente da memória individual, que para o hindu compreende tanto a recordação da existência actual como os resíduos kármicos das inúmeras existências anteriores. Os vâsanâs representam, além disso, toda a memória colectiva que se transmite por meio da linguagem e das tradições: é, de certo modo, o inconsciente colectivo do professor Yung.

Esforçando-se por modificar o subconsciente e finalmente «purificá-lo», «queimá-lo» e «destruí-lo» [22], o yogîn esforça-se por

[22] Tal conjectura parecerá muito provavelmente vã, se não perigosa, aos olhos dos psicólogos ocidentais. Declinando qualquer título para intervir no debate, insistimos em lembrar, por um lado a extraordinária ciência psicológica dos yogins e dos espirituais hindus, e por outro a ignorância dos cientistas ocidentais quanto à realidade psicológica das experiências yogicas.

se libertar da memória, isto é, *por abolir a obra do Tempo.* Isto não é, aliás, uma especialidade das técnicas indianas. Sabe-se que um místico com o valor do Mestre Eckardt não se cansa de repetir que «não existe maior obstáculo à União com Deus do que o Tempo», que o Tempo impede o homem de conhecer Deus, etc. E, a propósito, tem interesse lembrar que as sociedades arcaicas «destroem» periodicamente o mundo para poderem «refazê-lo» e, por conseguinte, viver num Universo «novo», sem «pecado», ou seja sem «história», sem *memória.* Grande número de rituais periódicos persegue igualmente a «purgação» colectiva dos «pecados» (confissões públicas, o bode expiatório, etc.), em último termo a *abolição do passado.* Tudo isto prova, parece-nos, que não existe solução de continuidade entre o homem das sociedades arcaicas e o místico pertencente às grandes religiões históricas: tanto um como o outro lutam com a mesma força, se bem que por meios diferentes, contra a *memória* e o Tempo.

Mas esta depreciação metafísica do Tempo e esta luta contra a «memória» não esgotam todavia a posição da espiritualidade indiana em relação ao Tempo e à História. Relembremos a lição dos mitos de Indra e de Nârada: a Mâyâ manifesta-se através do Tempo mas a própria Mâyâ não é mais do que a força criadora, e sobretudo a força cosmogónica, do Ser absoluto (= Çiva, Vis*n*u): quer dizer que, em última instância, a *Grande Ilusão cósmica é uma hierofania.* Esta verdade revelada nos mitos por uma série de imagens e de «histórias», é exposta de uma maneira mais sistemática pelos Upanisads [23] e filósofos ulteriores: a saber que o fundamento último das coisas, o *Grund,* é constituído *simultaneamente pela Mâyâ e pelo Espírito Absoluto,* pela Ilusão e pela Realidade, pelo Tempo e pela Eternidade. Identificando todos os «contrários» no mesmo e único Vazio universal *(çunya),* certos filósofos mahâyânicos (por exemplo Nâgârjuna) e sobretudo as diversas escolas tântricas, tanto budistas (Vajrayâna) como hinduístas, chegaram a conclusões semelhantes.

[23] Cf., mais atrás, pp. 96 *sq.*

Tudo isto não deve surpreender, quando se conhece a sede de espiritualidade indiana de ultrapassar os contrários e as tensões polares, de unificar o Real, de reintegrar no primordial. Se o Tempo na sua qualidade de Mâyâ é, também ele, uma manifestação da Divindade, viver no Tempo não é, em si mesmo, uma «má acção»: *a «má acção» é acreditar que não existe mais nada fora do Tempo.* É-se devorado pelo Tempo não porque se vive no Tempo, mas porque se acredita na *realidade* do Tempo e portanto esquece-se ou despreza-se a Eternidade.

Esta conclusão tem a sua importância; tem-se demasiada tendência para reduzir a espiritualidade indiana às suas posições extremas, fortemente «especializadas» e, ao mesmo tempo, apenas acessíveis aos Sábios e aos místicos, e esquecem-se as posições pan-indianas, ilustradas sobretudo pelos mitos. De facto a «saída do Tempo» conseguida pelo *jivan-mukta* equivale a uma em-estase ou a uma ex-tase inacessível à maioria dos seres humanos. Mas se a «saída do tempo» continua a ser a via principal da libertação (recordemos aqui os símbolos da iluminação instantânea, etc.), isto não quer dizer que todos os que a não obtiveram estão impiedosamente condenados à ignorância e à escravatura. Como o demonstram os mitos de Indra e de Nârada, basta tomar consciência da realidade ontológica do Tempo e «realizar» os ritmos do Grande Tempo cósmico, para se libertar da Ilusão. Portanto, para resumir, a Índia não conhece apenas duas situações possíveis em relação ao Tempo: a do ignorante que vive exclusivamente na duração e na ilusão, e a do Sábio ou do yogîn que se esforça por «sair do Tempo»; mas ainda uma terceira situação, intermédia: a situação daquele que, continuando a viver no seu tempo (o tempo histórico), conserva uma abertura para o Grande Tempo, não perdendo nunca a consciência da irrealidade do tempo histórico. Esta situação, ilustrada por Indra após a sua segunda revelação, encontra-se amplamente explanada na *Bhagavad-Gîtâ.* A mesma situação encontra-se exposta sobretudo na literatura espiritual indiana para uso dos leigos e feita pelos mestres da Índia moderna. Tem interesse observar que esta última posição indiana prolonga de certo modo o comportamento do «homem primitivo» em relação ao Tempo.

III

O «Deus Ligador» e o Simbolismo dos nós

O soberano terrível

Conhece-se o papel que Dumézil atribui ao Soberano Terrível das mitologias indo-europeias: por um lado, no centro mesmo da função de soberania, ele opõe-se ao Soberano Jurista (Varu*n*a opõe-se a Mitra, Júpiter a Fides); por outro lado, comparado com os deuses guerreiros que combatem sempre por meios militares, o Soberano Terrível tem de certo modo o monopólio de uma outra arma, a magia. «Não há portanto mito de combates em torno de Varu*n*a, que é todavia o mais invencível dos deuses. A sua grande arma é a sua *«mâyâ d'Asura»*, a sua magia do Soberano, criadora de formas e de prestígios, que lhe permite também administrar, equilibrar o mundo. Esta arma revela-se, aliás, na maior parte das vezes sob a forma de um laço, do nó, das ligaduras «pâçâ*h*» materiais ou figurados. Ao contrário do deus guerreiro, é Indra, deus combatente, deus manejador de raios, herói de duelos sem conta, de riscos enfrentados, de vitórias disputadas. «A mesma oposição se observa na Grécia: enquanto Zeus combate e mantém guerras difíceis, Urano não combate, não há vestígios de luta na sua lenda, se bem que ele seja também o mais terrível e o menos facilmente destronável dos reis: por uma captura infalível ele imobiliza, mais exactamente "liga", arrasta para os infernos os seus rivais que no entanto são vigorosos entre os demais.» Nas mitologias nórdicas, «O*dh*inn é decerto o senhor, o chefe dos guerreiros neste mundo e no outro. Mas nem na *Edda* em prosa nem nos poemas édicos é ele próprio a combater...»

Ele possui toda uma série de «dons» mágicos: o dom da ubiquidade ou, pelo menos do, transporte imediato, a arte do

disfarce e o dom de metamorfose ilimitada e, principalmente, o dom de cegar, de ensurdecer, de paralisar os seus adversários e de retirar toda a eficácia às armas destes ... [1] Enfim, na tradição romana, aos processos mágicos de Júpiter, que intervém na batalha como um feiticeiro todo poderoso, opõem-se os meios normais, puramente militares, de Marte [2]. Oposição que, na Índia, se manifesta por vezes de maneira ainda mais nítida: Indra, por exemplo, salva, «desligando-as», as vítimas «ligadas» por Varu*n*a [3].

Como era de esperar, Dumézil prossegue a verificação desta polaridade «ligadora» e «desligadora» nos domínios mais concretos dos ritos e dos usos. Rómulo, «tirano tão terrível como prestigioso, ligador de laços potentíssimos, fundador dos Lupércios selvagens e das Celeres frenéticas» (*Horace et les Curiaces*, 1942, p. 68) é, no plano «historicizado» da mitologia romana, o equivalente a Varu*n*a, Urano e Júpiter. Toda a sua «história» e as instituições socio-religiosas cuja fundação lhe é atribuída se explicam a partir do arquétipo que ele encarna de certo modo: o Soberano Mágico indo-europeu, mestre dos «laços». Dumézil recorda um texto de Plutarco (*Romulus*, 26) onde se diz que: adiante de Rómulo marchavam sempre «homens armados de chibatas, que afastavam a multidão, e cintados com correias a fim de ligarem imediatamente aqueles que ele mandasse ligar» [4]. Os Lupércios, confraria mágico-religiosa instituída por

[1] Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains* (Paris, 1939), pp. 21 *sq.*, 27 *sq.*; *Júpiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941), pp. 79 *sq.*; cf. *Ouranós-Varuna* (Paris, 1934), *passim*.

[2] Dumézil, *Mitra-Varuna* (Paris, 1940), p. 33; *Júpiter, Mars, Quirinus*, pp. 81 *sq.*

[3] Dumézil, *Flamen-Brahman* (Paris, 1935), pp. 34 *sq.*; *Mitra-Varuna*, pp. 79 *sq.*

[4] *Mitra-Varuna*, p. 72; cf. as observações de Jean Bayet, na *Rev. Hist. des Religions*, CXXIV, 1941, pp. 194 *sq.* Ainda segundo Plutarco, *Questions Romaines* 67, o próprio nome dos *lictores* deriva de *ligare* e Dumézil não vê razão para «rejeitar a relação que os antigos sentiam entre *lictor* e *ligare*: *lictor* pode ser formado a partir de um verbo radical *ligere*, não confirmado, que estaria para *ligare* como *dicere* está para *dicare*» (*ibid.*, p. 72).

Rómulo, pertencem à ordem dos *equites* e nesta qualidade usam um anel no dedo (*Mitra-Varuna*, p. 16). Pelo contrário os flâmines Dialis, representando a religião grave, jurídica, estática, não podem montar a cavalo (*equo dialem flaminem vehi religio est*, Aulu-Gelle, X, 15) nem «usar anel a menos que este fosse furado e oco» (*item annulo uti, nisi pervio cassoque, fas non est*). «Se um homem manietado entra [em casa dos flâmines diális], é necessário libertá-lo e que as correias sejam levadas para o telhado pelo impluvium e de lá atiradas à rua. Ele (o flâmine) não usa nó nem no que lhe cobre a cabeça nem na cintura nem em nenhuma outra parte (*nodum in apice neque in cinctu neque in alia parte ullum habet*). Se se leva um homem para ser vergastado e este homem se deita, suplicante, aos pés do flâmine, é um sacrilégio bater-lhe nesse dia» (Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, X, 15, trad. M. Migon) [5].

Não se trata de retomar o processo constituído e admiravelmente analizado por Dumézil. O que desejamos é diferente: queremos seguir, num plano comparativo ainda mais amplo, os motivos do «deus ligador» e da magia da «ligação», tentando tirar daí as respectivas significações e também precisar essas funções noutros conjuntos religiosos além do da soberania mágica indo-europeia. Não pretendemos esgotar esta extensa matéria, que já deu lugar a várias monografias [6]. Mas a nossa intenção é antes de ordem metodológica: tirando proveito, por um lado, dos ricos repertórios de factos acumulados pelos etnógrafos e

[5] Cf. Servius, in Aen., III, 607; J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis* (R. V. V., IX, 3, Giessen, 1911), pp. 69 *sq.*; Dumézil, *Flamen-Brahman*, pp. 66 *sq.*

[6] Indicar-se-á, segundo o livro decepcionante de Heckenbach, Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, pp. 296 *sq.* (trad. francesa de Henri Peyre, *Tabou et les périls de l'âme* (Paris, 1927, pp. 245 *sq.*); I. Scheftelowitz, *Das Schlingen-und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker* (R. V. V., XII, 2, Giessen, 1912); *id.*; *Die altpersische Religion und das Judentum* (Giessen, 1920), pp. 92, *sq.* e os estudos etnográficos e folclóricos indicados por Dumézil, *Ouranós-Varuna*, p. 52, n. 1. Sobre o *nexum* romano, os nós mágicos e o direito penal, cf. Henri Decugis, *Les Étapes du droit* (2.ª edição, Paris, 1946), t. I, pp. 157-178.

pelos historiadores das religiões, e, por outro lado, dos resultados das investigações realizadas por Dumézil no domínio particular da soberania mágica indo-europeia, perguntar-nos-emos: 1.º em que sentido a noção de «soberano ligador» é específica, característica do sistema religioso indo-europeu; 2.º qual é o conteúdo mágico-religioso de todos os mitos, ritos e superstições centrados no motivo da «ligação». Não ignoramos os perigos que tal programa comporta, em primeiro lugar o «confusionismo» brilhantemente denunciado por Dumézil *(Naissance de Rome*, 1944, pp. 12 *sq.)*. Mas trata-se menos de explicar aqui os factos indo-europeus por paralelos heteróclitos do que levantar o mapa dos «complexos» mágico-religiosos do mesmo tipo e de precisar, na medida do possível, as relações do simbolismo indo-europeu da «ligação» com sistemas morfologicamente vizinhos. Ficar-se-á assim em estado de avaliar se tal confrontação pode apresentar interesse para a história geral das religiões e nomeadamente para a história das religiões indo-europeias.

O simbolismo de Varu*n*a

Depois de Bergaigne e Güntert, Dumézil recordou a força mágica de Varu*n*a. Este Deus é um verdadeiro «mestre dos laços», e numerosos hinos e cerimónias não têm outro objectivo senão o de proteger ou libertar o homem dos «laços de Varu*n*a» (por ex. *Rig Veda*, I, 24, 15; VI, 74, 4; VII, 65, 3; X, 85, 24, etc.). Sâyana, comentando o verso *RV*, I, 89, 3, explica o nome de Varu*n*a pelo facto de ele «envolver, isto é, aprisionar os agentes do mal nos seus laços» (*vrnoti. pâpakrtah svakîyaih pâçair âvrnoti)*. «Que libertes dos seus laços aqueles que estão amarrados!» *(bandhân muncâsi baddhakam, Atharva Veda*, VI, 121, 4). Os laços de Varu*n*a são igualmente atribuídos a Mitra e Varu*n*a considerados em conjunto. (*RV*, VII, 65, 3: «eles têm muitos laços...», etc.) e mesmo ao grupo inteiro dos Adityas (por ex., *RV*, II, 27, 16: «vossos laços abertos para o pérfido, para o enganador...») Mas é sobretudo Varu*n*a que tem o poder

mágico de ligar e desligar os homens à distância[7]; isto é tão verdadeiro que o seu nome foi até explicado por esta faculdade de ligar; porque, renunciando à etimologia tradicional (*varvrnoti*, «cobrir», «fechar»), que punha em evidência o seu carácter uraniano, segue-se hoje de preferência a interpretação proposta por H. Peterson e aceite por Güntert (*op. cit.*, p. 144) e por Dumézil (*Ouranós-Varu*na, p. 49), e recorre-se a uma outra raiz indo-europeia, *u*er*, «ligar» (skr. *varatrâ*, «correia, corda», «fila ininterrupta») [8] Varu*n*a é representado com uma corda na mão[9] e, nas cerimónias, tudo aquilo que liga, a começar pelos nós, recebe a designação de varu*n*iano[10]. Dumézil justifica este prestígio mágico do mestre ligador pela soberania de Varu*n*a. «Os laços de Varu*n*a são também mágicos como mágica é a própria Soberania; eles são o símbolo dessas forças místicas detidas pelo chefe e que se chamam: justiça, administração, segurança real e pública, todos os «poderes»... Ceptro e laços, *danda e pâçâh* dividem entre si, na Índia e noutros sítios, o privilégio de representar tudo isso» (*Ouranós-Varu*na, p. 53).

Isto é certo sem dúvida nenhuma. Mas o aspecto «soberano», e até «soberano-mágico», não esgota a natureza complexa que Varu*n*a apresenta desde os mais antigos textos védicos. Se não podemos classificá-lo exclusivamente entre os «deuses do Céu», não é menos verdade que ele possui traços característicos das divindades uranianas. Ele é *viçva-darçata*, «visível em toda a parte» (*RV*, VIII, 41, 3), ele «separou os dois mundos» (VII, 86, 1), o vento é o seu sopro (VII, 87, 2), Mitra e ele são venerados como «os dois poderosos e sublimes mestres do Céu», que «com as nuvens diversamente coloridas se mostram no primeiro

---

[7] A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les Hymnes du Rig-Veda*, III (Paris, 1883), pp. 114, 157 *sq.*; H. Guntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 120 *sq.*; Dumézil, *Ouranós-Varu*na, p. 50. O mesmo atributo nos Brâhmanasver Silvain Lévi, *La Doctrine du Sacrifice das les Brâhmanas* (Paris, 1898), pp. 153 *sq.*

[8] Cf. Walde-Pokorny, *Vergleichendes Worterbuch der indogermanischen Sprachen*, I (1930), p. 263.

[9] Bergaigne, *op. cit.*, III, p. 114; S. Lévi, *op. cit.*, p. 153; E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasburg, 1920), pp. 116 *sq.*

[10] S. Lévi, p. 153; Dumézil, *Ouranós-Varu*na, p. 51, n. 1.

estrondo do trovão e fazem chover o Céu por um milagre divino» (V, 63, 2-5), etc. Esta estrutura cósmica permitiu-lhe adquirir muito cedo os caracteres lunares [11] e chuvosos a ponto de se ter tornado, com o tempo, uma divindade do Oceano [12]. Esta mesma estrutura cósmico-uraniana explica as outras funções e prestígios de Varu*n*a: a sua omniscência, por exemplo (*AV*, IV, 16, 2-7, etc.), e a sua infalibilidade (*RV*, VII, 34, 10), fórmula mítica que faz referência às estrelas e que não pode designar, pelo menos na origem, senão uma divindade uraniana [13]. Os prestígios da soberania aumentaram e multiplicaram os prestígios celestes: Varu*n*a *vê* e *sabe* tudo, pois ele domina o Universo da sua morada sideral; e, ao mesmo tempo, ele *pode* tudo, porque é cosmocrata e castiga «ligando» (isto é pela doença, pela impotência) os que infrigem a lei, pois é guardião da ordem universal. Existe assim uma notável simetria entre aquilo a que poderíamos chamar de «camada celeste» e a «camada real» de Varu*n*a, camadas que se correspondem e se completam uma à outra: o Céu é transcendente e único, exactamente como o é o Soberano Universal; a tendência para a passividade, manifesta em todos os deuses supremos do Céu [14], responde bem os prestígios «mágicos» dos deuses soberanos que «actuam sem agir», que operam directamente pela «força do espírito».

A estrutura de Varu*n*a é complexa mas existe sempre uma estrutura, isto é, existe uma coerência íntima entre as suas diferentes modalidades. Cosmocrata ou uraniano, ele é sempre omnividente, todo-poderoso e, se necessário, «ligador» pela sua «força espiritual», pela magia. Mas o seu aspecto cósmico é mais ornado ainda: ele não é apenas, como vimos, um deus celeste, mas também um deus lunar e aquático. Houve em Varu*n*a, e

[11] Hillebrand, *Vedische Mythologie* (Breslau, 1902), III, p. 1 *sq.*

[12] S. Lévi, *op. cit.*, pp. 158 *sq.*; J. J. Meyer, *Trilogie altindischen Mächte und Feste der Vegetation* (Zurich-Leipzig, 1937), III, pp. 206 *sq.*, 269 *sq.*

[13] Raffaele Pettazzoni, Le corps parsemé d'yeux (in *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 1 *sq.*).

[14] Ver nosso *Traité d'histoire des Religions* (Paris, Payot, 1949), pp. 47 *sq.*

talvez desde muito cedo, uma certa dominante «nocturna», que Bergaigne e, recentemente, Ananda Coomaraswamy [15], não deixaram de sublinhar. Bergaigne chamava a atenção (*op. cit.*, III, p. 213) para o comentador de *Taittirîya Samhitâ*, I, 8, 16, 1 segundo o qual Varu*n*a é designado como «aquele que envolve como a obscuridade». Esta faceta «nocturna» de Varu*n*a não se deixa interpretar exclusivamente no sentido uraniano de «Céu nocturno», mas também num sentido mais amplo, verdadeiramente cosmológico e mesmo metafísico. A própria Noite também é virtualidade, germes, não-manifestação [16], e foi justamente esta modalidade «nocturna» de Varu*n*a que lhe permitiu transformar-se num deus das Águas (já em Bergaigne, III, p. 128) e que abriu a via à sua assimilação com o demónio V*r*tra. Não é esta altura própria para abordar o problema «V*r*tra-Varu*n*a», e limitar-nos-emos a recordar que existe, entre as duas entidades, mais de um traço comum. Mesmo que não se leve em conta o parentesco etimológico provável dos seus dois nomes (Bergaigne, III, p. 115, etc.; Coomaraswamy, pp. 29 *sq.*), é importante salientar que ambos se encontram relacionados com as Águas, e em primeiro lugar com as «Águas retidas» («o grande Varu*n*a escondeu o mar...», *RV*, IX, 73, 3), e que V*r*tra como Varu*n*a, é por vezes chamado *mâyin*, «mágico» (por ex., II, 11, 10) [17]. De uma certa perspectiva, estas diferentes assimilações de V*r*tra e de Varu*n*a, como aliás todas as outras modalidades e funções de Varu*n*a correspondem-se e justificam-se umas às outras. A Noite (o não-manifestado), as Águas (o virtual, os germes), a «transcendência» e o «não-agir» (caracteres dos deuses

[15] Sobretudo em The darker side of the Dawn (*Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 94, N.º 1, Washington, 1935) e *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (*American Oriental Society*, New Haven, 1942).

[16] Cf. Coomaraswamy, *Spiritual Authority*, especialmente pp. 29 *sq.*

[17] Cf. [E. Benveniste] — L. Renou, *Vrtra* e *Vrthragna* (Paris, 1934), pp. 140-141, que não tem razão quando afirma que na maior parte das passagens «a magia de *Vrtra* responde à de Indra e dela deriva». A *priori*, a magia é mais um atributo dos seres ofidianos — e *Vrtra* é um deles por excelência — do que um atributo dos deuses-heróis. Mais adiante voltaremos à magia de Indra.

celestes e soberanos) têm uma solidariedade simultaneamente mítica e metafísica com, por um lado, «laços» de toda a espécie e, por outro lado Vrtra que «reteve», «parou» ou «encadeou» as Águas[18]. No plano cósmico, Vrtra é também um «ligador». Como todos os grandes mitos, o mito de Vrtra é multivalente e a sua interpretação não se esgota num único sentido. Pode mesmo dizer-se que uma das principais funções do mito consiste em unificar os níveis do real que se revelam, tanto para a consciência imediata como para a reflexão, múltiplos e heterogéneos. Assim, no mito de Vrtra, ao lado de outras valências, nota-se a de um retorno ao não-manifestado, de uma «paragem», de um «laço» que impedem o desenvolvimento das «formas», quer dizer da Vida cósmica. Não temos evidentemente o direito de levar demasiado longe a aproximação entre Vrtra e Varuna. Mas o parentesco estrutural não se pode negar entre «nocturno», o «não-actuante», o «mágico» Varuna que liga (amarra), à distância, os culpados[19], e o Vrtra que «prende com cadeias» as Águas. Tanto a acção de um como de outro tem como finalidade «parar» a vida, trazer a morte — no plano individual num caso, no plano cósmico noutro.

«Deuses ligadores» na Índia Antiga

Na Índia védica, Varuna não é o único deus «ligador». Dentre os que utilizam esta arma mágica salientam-se Indra, Yama, Nirrti. De Indra, por exemplo, diz-se que trouxe um laço *(sina)* para Vrtra (*RV*, II, 30, 2) e que o amarrou sem se servir de cordas (II, 13, 9). Mas Bergaigne, que põe em relevo estes textos (*op. cit.*, III, p. 115, n. 1), observa que «não se trata evidentemente senão de um desenvolvimento secundário do mito, cujo sentido é o seguinte: Indra volta contra o demónio as suas

[18] Cf. a análise do motivo das Águas em Renou, *op. cit.*, p. 141 *sq.*

[19] Seríamos mesmo tentados a ver neste mundo de castigo uma extensão, um aprofundamento do tipo mesmo de *Varuna*, no sentido de ele forçar o culpado a uma «regressão ao virtual, na imobilidade», estado que ele próprio representa de certo modo.

próprias manhas.» Porque não são só Varuna e Vrtra que possuem o seu *mâyâ*, mas outros seres divinos também: assim os Maruts (*RV*, V, 53, 6), Tvashtr (X, 53, 9), Agni (I, 144, 1; etc.), Soma (IX, 73, 5; etc.) e até os Açvins (V, 78, 6; etc.; cf. Bergaigne, III, pp. 80 *sq.*). Mas, por um lado estamos muitas vezes aqui perante seres religiosos ambivalentes, no sentido de que um elemento demoníaco coexiste neles com elementos divinos (Tvashtr, Maruts); por outro lado, o atributo de «mágico» não é específico e só é dado às personalidades divinas como um acréscimo de homenagem: o prestígio do *mâyin* é tal que se sente a necessidade de o atribuir a toda a divindade que se quer honrar. É um fenómeno bem conhecido na história das religiões, e especialmente das religiões indianas, o facto da tendência «imperialista» que leva uma forma religiosa vitoriosa a assimilar toda a espécie de outros atributos divinos e a estender o seu domínio às diversas zonas do sagrado. No caso de que nos ocupamos, esta tendência para a anexação de prestígios e de poderes estrangeiros à esfera própria do deus é tanto mais interessante quanto se trata de uma estrutura religiosa arcaica, a saber: o prestígio do «mágico». E aquele que maior proveito tirou disso foi Indra. «Ele triunfou dos mâyin por meio dos mâyâ»: tal é o leitmotiv de numerosos textos (Bergaigne, III, p. 82). Entre as «magias» de Indra coloca-se em primeiro lugar o seu poder de transformação[20]; mas talvez seja oportuno distinguir entre as suas múltiplas epifanias particulares, homologadas (touro, etc.) e o poder mágico indefinido que permite a um ser qualquer (divino, demoníaco, humano) revestir uma forma animal. Bem entendido, entre a esfera da epifania mítico-religiosa e a da metamorfose, há interferências, empréstimos, confusões, e, num domínio tão instável como a mitologia védica, nem sempre é fácil distinguir o que pertence a uma e a outra. Mas é justamente esta imprecisão e esta instabilidade que são instrutivas do ponto de vista fenomenológico, pois elas revelam bem a tendência das «formas» religiosas para se interpenetrar e se absorverem umas às outras

[20] Ver Jarl Charpentier, *Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie* (Uppsala, 1911), pp. 34 *sq.*; *id.*, *Brahman* (Uppsala, 1932), p. 49, n. 1; L. Renou, *op. cit.*, p. 141.

e esta perspectiva dialéctica não pode deixar de ajudar a compreender os fenómenos religiosos arcaicos.

Voltemos a Indra. Este não é somente em alguns casos um «mágico»: ele «liga também tal como Varu*n*a e como V*r*tra. A atmosfera é o seu laço, e é com este laço que ele envolve os seus adversários (*AV*, VIII, 8, 5-8, etc.). O seu correspondente iraniano, Vere*th*ragna, liga as mãos do adversário (Yas*ht*, 14, 63). Mas esses são traços secundários e que se explicam talvez pela autêntica utilização pré-histórica do laço à maneira de arma [21]. É verdade que, na perspectiva do pensamento arcaico, uma arma é sempre um *meio mágico;* mas isto não impede que um deus propriamente guerreiro como Indra utilize este meio mágico em verdadeiros combates, enquanto Varu*n*a se serve dos seus «laços» sem combater, sem agir, magicamente [22].

Mais instrutivo é o exemplo dos outros deuses ligadores. Nir*r*ti e Yama, ambos divindades da morte. Os laços de Yama (*yamasya* pa*d*bîça, *AV*, VI, 96, 2; VIII, 7, 28) são geralmente chamados «laços da morte» (*mrtyupâçâ*h, *AV*, VII, 112, 2; VIII, 2, etc.; cf. Scheftelowitz, p. 6). Nir*r*ti, por sua vez, prende com correntes aqueles que quer perder (*AV*, VI, 63, 1-2; *Taitt.* Sam., V, 2, 4, 3; *Çatapatha Brâhmana,* VII, 2, 1, 15), e pede-se aos deuses que afastem «os laços de Nir*r*ti» (*AV*, I, 31, 2), do mesmo modo que o homem implora a Varu*n*a que o salve dos seus «laços». Tal como, em certos casos, Agni, Soma ou Rudra (Güntert, p. 122) são invocados para libertar dos «laços» de Varu*n*a, «supõe-se que Indra pode livrar não só dos «laços» de Varu*n*a», mas também da «amarração» dos demónios da morte (por exemplo, *AV*, IX, 3, 2-3, onde se trata de cortar os laços da demónia Viçvavâra com a ajuda de Indra, etc.). As doenças são «laços» e a morte o «laço» supremo. O que explica que, em Yama e em Nir*r*ti, estes atributos são, não só importantes, mas verdadeiramente constitutivos.

---

[21] Ver Kurt Lindner, *La Chasse préhistorique* (trad. française, Paris, 1940), pp. 53 *sq.* e *passim.*

[22] Sobre o râjanya ligado pelos deuses desde o ventre de sua mãe («o râjanya nasceu ligado», *Tratt Samhita,* II, 4, 13, 1), cf. Dumézil, *Flamen-Brahman,* pp. 27 *sq.*

Doença e morte: estes dois elementos do complexo mágico-religioso da «ligação» tiveram em quase todo o mundo a maior popularidade e seria oportuno investigar se a sua difusão não é de molde a esclarecer certos aspectos do problema que nos ocupa. Mas, antes de deixar o domínio indiano, tentemos esquematizar os conjuntos mais importantes que aí observámos: 1.º Varu*n*a, o Grande Asura, liga magicamente os culpados e é-lhe pedido quer que não ligue, quer que não desligue; 2.º V*r*tra prende com correntes as Águas e certos aspectos do seu mito estão de acordo com o lado nocturno, lunar, aquático de Varu*n*a, na medida em que estas modalidades do grande Deus exprimem o «não-manifestado» e o «bloqueado»; 3.º Indra, tal como Agni e Soma, liberta os homens dos laços de Varu*n*a e das correntes das divindades funerárias: ele «corta» ou «quebra» estes «laços», exactamente como, no mito, ele corta e retalha, etc., o corpo de V*r*tra; a par dos processos guerreiros, que lhe são próprios e mesmo exclusivos, ele também emprega portanto, para triunfar do mágico V*r*tra, «processos mágicos»: os «laços», em todo o caso, não constituem nele um traço fundamental, mesmo que o laço deva ser considerado como uma das suas armas; 4.º pelo contrário, os laços, as cordas, os nós, caracterizam as divindades da morte (Yama, Nir*r*ti) e os demónios das diversas doenças; 5.º, enfim, nas versões populares dos livros védicos, os encantos dirigidos contra os laços destes demónios não são menos numerosos do que os sortilégios «ligadores» voltados contra os inimigos humanos.

Vê-se que, mesmo assim resumidas, as coisas não são simples. No entanto, desenham-se certas linhas de força: no plano mítico façanhas divinas, por um lado o não-agir mágico de Varu*n*a e de V*r*tra, por outro a acção de Indra; no plano humano das doenças e da morte, a importância dos laços e dos nós nas divindades funerárias ou nos demónios, e a utilização mágica da «ligação» tanto na medicina popular como nos sortilégios. Assim, desde os tempos védicos, o complexo da «ligação», permanecendo característico, constitutivo da zona de soberania mágica, ultrapassa-a no entanto a nível superior (nível cosmológico: V*r*tra e inferior (nível funerário: Yuma, Nir*r*ti; nível de «feitiçaria»).

Experimentemos ver que novos contactos uma comparação com os outros domínios indo-europeus pode trazer a este quadro.

Trácios, germânicos, caucasianos

É provável, como o mostrou Güntert (*op. cit.*, p. 154), que o nome do deus trácio Darzales, confirmado pelas inscrições, se explique por um radical que contém a noção de «ligar» (av. darəzeiti, «ligar», dərəz, «corda, laço») mas ignoramos quase tudo deste deus [23]. A mesma etimologia é também válida, para o nome do deus geto-trácio Derzelates, bem conhecido em Odessos [24], onde se celebravam as d*arzaleia* destinadas a proteger as colheitas [25], e atestado também em Tomis em aneis que ostentam a inscrição *Derzo* [26], e ainda pelos da deusa traco-frígia Bendis [27], do lituaniano Bentis [28] e do iliriano Bindus [29]. Infelizmente, sabe-se muito pouca coisa destes dois últimos: o sacrifício humano praticado pelos ilirianos teria sido ofertado a Bindus?

Mais reveladores são certos rituais que foram conservados tanto no domínio germânico como na região traco-frígia e caucasiana. Falando da grande festa anual religiosa dos Semnons, Tácito (*Germania*, 39) acrescenta que os participantes não podiam participar nela senão depois de terem sido amarrados *(nemo nisi vinculo ligatus ingreditur)*. Closs (pp. 564 *sq.*, 609 *sq.*, 643, 668), que comentou abundantemente este rito e citou numerosos paralelos, considera-o como testemunho de submissão para com a divindade nacional (p. 566), enquanto Petazzoni [30] o classifica antes entre as ordálias. Seja como for há fundamento para o comparar com as cerimónias mitríacas de iniciação, em que o mista tinha as mãos amarradas atrás das costas com uma corda [31]. Pensa-se também no anel de ferro que os Chatti usavam «como uma cadeia» até que tivessem matado o seu primeiro adversário (Germania, 31), no ritual de amarrar com correntes usado entre os Albanianos (Strabon, XI, 503), bem como nas correntes usadas pelos geórgianos devotos de «George Blanc» [32], aos rituais de «ligação» dos reis arménios (Tácito *Annales*, XII, 45; Closs, p. 619) e a certos costumes albaneses contemporâneos [33]. De todos estes ritos ressalta uma atitude servil, apresentando-se o crente como um escravo ou um cativo perante o seu senhor. A «ligação» concretiza-se assim numa espécie de acto

---

23 Darzales foi identificado, na região pôntica (Sinope) com Sarapis; cf. O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* (Tübingen, 1919), p. 7, considerando as investigações de Rostovtzeff. Cf. Stig Wikander, *Vayu*, I (Lund-Leipzig, 1941), pp. 43 *sq.*

24 Moedas e inscrições postas em relevo por Vasile Pârvan, *Gerusia* (*Mémoires* de *l'Académie Roumaine*, Section littéraire, 1919-1920, Bucarest, 1924), pp. 9, 23, etc.

25 Documentação na revista *Istros* (publicada em língua francesa em Bucarest), 1, 1934, pp. 118 *sq.*

26 R. Vulpe, Histoire ancienne de la Dobroudja (no volume colectivo *La Dobroudja*, editado pela Academia Romena, Bucarest, 1938, pp. 35-454), pp. 233, 237. Cf. também Kazarow, em Pauly-Wissowa, XV, pp. 277 *sq.*

27 Assimilada a Artemisa (Herodoto, IV, 33); a Cibele e, nos hinos órficos, a Persefona; cf. Güntert; p. 115, n. 1; considerada como orgíaca por Strabon, X, p. 470.

28 H. Usener, *Götternamen* (reimpresão, Bonn, 1929), p. 80.

29 A. Closs, Die Religion des Semnonenstammes. (*Wiener Beiträg zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 549-673), p. 619.

30 R. Pettazzoni, 'Regnator omnium deus' (in *Studi e Materiali di Storia delle Relligioni*, XIX-XX, 1943-1946, pp. 142-156), p. 155.

31 F. Cumont, *Les Religions orientales das le paganisme romain* (4.ª ed., Paris, 1929), gravura XIII; corda que era feita de *intestinis pullinis* segundo Ps. Augustin, *Quaest.*, V (Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra* [Bruxelles, 1894-1900], II, pp. 7-8).

32 Closs, p. 566; *ibid.*, p. 643, citando O. G. Wesendonk, Ueber georgisches Heidentum (in *Caucasica*, fasc. I, Leipzig, 1924), pp. 54 *sq.*, 99, 101. G. Dumézil, títulos (em Rev. Hist. Relig., t. CXI, 1935, pp. 66-89), pp. 69 *sq.* estudo segundo fontes geórgicas os «escravos de Georges Blanc»: «quem deseja honrar ou apaziguar Georges Blanc tornando-se seu escravo pega numa destas correntes amarra-a ao pescoço e faz assim, quer a pé, quer de joelhos, a volta à igreja» Cf. também Sergi Makalathia, Einig ethnographisch-archäologische Parallelen aus Georgien (em *Mitteilungen Anthropolog. Gesellschaft Wien*, 60, 1930, pp. 361-365).

33 Num julgamento de vendetta, o culpado deve apresentar-se perante o «tribunal» com as mãos ligadas (Closs, *op. cit.*, p. 600).

de vassalagem [34]. Closs (p. 620) tem talvez razão em atribuir o ritual dos Semnons à influência iliriana e considerá-lo como pertencente, com carácter particular, a um nível cultural lunar-ctóniano tendo o seu centro nas regiões do Sul [35]. Mas, para além deste ritual, encontram-se nos Germanos outros elementos que se integram ainda no mesmo complexo da «ligação»: por exemplo a morte ritual por enforcamento explica o epíteto de *Odhinn*, «deus da corda» (*Haptagud*, Closs, p. 609); do mesmo modo as deusas funerárias germânicas puxam os mortos com uma corda [36] e as deusas guerreiras (antiga-escandinávia *Disir*, antiga alta-Alemanha *Idisi*) atam com cordéis aqueles que elas querem que caiam [37]. Estes traços são de fixar: lembram a técnica de Yama e de Nirrti; eles esclarecer-se-ão, aliás, pelos factos que vamos citar.

---

[34] Basta comparar com este complexo germano-iliro-caucasiano as cerimónias de «união pelo sangue» (o *blood-brotherhood)* praticadas um pouco por toda a Europa, para avaliarmos a distância que separa a ligação «senhor-escravo» da ligação entre «irmãos de cruz» (a expressão é romena, *fratia de cruce*); cf. sobre as fraternidades pelo sangue, A. Dieterich, *Mutter Erde* (3.ª edição, Leipzig-Berlin, 1925), p. 130 *sq.*; o livro clássico de H. C. Trumbull, *The Blood Covenant* (London, 1887), e Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, II (Helsínquia, 1935), p. 125. Ser-se-ia tentado a assimilar estas formas de fraternidade às relações religiosas que existem entre os humanos e Mitra — em comparação com as relações bastante duras entre Varu*n*a e os seus devotos. O que não implica de maneira nenhuma — muito pelo contrário — que o valor religioso de Varu*n*a seja «pobre»!

[35] A. Closs, *op. cit.*, pp. 643, 668. Segundo o mesmo autor (p. 567), a ligação ritual da vítima seria um complexo das culturas megalíticas e do Sudeste da Ásia.

[36] J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, II, 705, IV, 254; Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 7.

[37] R. H. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschicht* (1910), p. 158, 160. Mas a personalidade destas deusas é mais complexa; cf. Jean de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II (Berlin, 1937), pp. 375 *sq.*

Irão

Os dados iranianos são de dois tipos; 1.º algumas alusões ao demónio Astôvï*dh*ôtush que também amarra o homem destinado a morrer [38]; 2.º os gestos dos deuses guerreiros e dos heróis iranianos; Frêdûn, por exemplo, amarra o demónio Azdahâk e acorrenta-o ao monte Dimâgand (*Dînkard*, IX, 21, 103), o deus Ti*sh*trya ata os feiticeiros Pairika com duas ou três cordas (Ya*sh*t, 8, 55); Vere*th*ragna como se viu, amarra os braços do adversário (Ya*sh*t, 14, 63); em certos episódios do *Shah Nameh*, como notou Scheftelowitz [39], Ahriman segura um laço e há também os laços do deus do destino. A ausência de um Soberano ligador, réplica iraniana de Varu*n*a não é inexplicável: que o lugar de Varu*n*a só seja ocupado, como geralmente se pensa, pelo deus supremo Ahura Mazdâh, ou que o seja também, como sugere Dumézil (*Naissance d'Archanges*, 1945, pp. 82 *sq.*, 100 *sq.*), pelo *amesha spenta Asha*, estamos, em ambos dos casos, perante entidades purificadas, moralizadas pela reforma zoroástrica, na natureza das quais seria inconcebível que se reeencontrasse a «magia» de Varu*n*a. Os elementos «soberanos» que sobrevivem em Ahura Mazdâh (Widengren, *op. cit.*, pp. 259 *sq.*) não deixam de maneira nenhuma entrever uma «soberania terrível», e se ele é por vezes deus do destino (*Yasna*, 1, 1; trad. pehlevi, Widengren, p. 253), esse é um traço demasiado vulgar dos deuses supremos e uranianos para que possamos tirar qualquer conclusão. Mas, pelo facto de ignorarmos quase tudo acerca do que seria o equivalente iraniano do Varu*n*a védico, antes da reforma zoroástrica, seria imprudente e seguramente falso concluir que o carácter «ligador» de Varu*n*a seja devido, na Índia, a uma

---

[38] Ele liga os moribundos com os seus «laços da morte» (*derezâ maraithyaosh*, *Yasna* 53,8; Scheftelowitz, *Die altpersische Religion*, p. 92). «É Astôvi*dh*ôtush quem o liga e Vayu quem arrebata o ligado», *Vendidad*, 5, 8; H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, II (em *Journal Asiatique* octobre-décembre 1931, pp. 193-244), p. 205; G. Dumézil, *Tarpeia* (Paris, 1947), p. 73. Cf. *Mênokê* Krrat 2, 115; G. Widengren, *Hochgottglaube im Iran* (Uppsala, 1938), p. 196.

[39] *Das Schlingen-und Netzmotiv*, p. 9; *Die altpersische Religion*, p. 92.

influência anariana. Efectivamente, o grego Urano também *liga* os seus rivais e, tal como o mostrou Dumézil *(Ourânos-Varuna, passim)*, há razões para procurar no mito de Urano e dos Uranídeos traços de um esquema já indo-europeu. Seja como for, os factos iranianos atestados não cobrem senão dois dos motivos que isolámos do conjunto indiano: 1.º o deus ou o herói ligador de demónios; 2.º o demónio funerário que ata o homem antes de o levar para a a ponte Cinvat. Em consequência, talvez da reforma zoroástrica, os dois outros motivos importantes do conjunto indiano — a «magia» de Varu*n*a e a o «ligar» cosmológico — deixam de aparecer.

Paralelos etnográficos

Seria vão formular qualquer conclusão geral acerca dos factos indo-europeus antes de ter alargado, tal como anunciámos, a nossa perspectiva histórica e cultural e de ter integrado o complexo da «ligação» num grupo mais vasto de simbolismos análogos ou idênticos. Mas desde já se podem assinalar alguns paralelos etnográficos no grupo indo-europeu de deuses e demónios funerários que «ligam» os mortos. A figura mais próxima do par iraniano Vayu — Astôvi*dh*ôtush não é outro senão o deus chinês do vento e da armadilha, Pauhi, que está em estreita relação com a deusa-serpente Nakura, o que prova que ele pertence a um nível cultural ctónico-lunar [40]. Quanto às cordas de Yama, de Nirrti, de Astôvi*dh*ôtush e das deusas germânicas, as suas réplicas mais exactas encontram-se no domínio do Pacífico. Nos Aranda da Austrália, as demónias *tjimbarkna* atam durante a noite as almas dos humanos e matam-nos apertando com força a corda [41]. Nas ilhas Danger o deus da morte, Vaerua, liga os

[40] Inone, citado por Closs, p. 643, n. 44. Cf. a lenda dos dois espíritos, Shen-t'u e Yü-lei, que amarram as almas dos que morreram no fundo de uma caverna; C. Hentze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen* (Antuérpia, 1941), p. 23.

[41] Carl Strehlow, *Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I (Frankfurt a. M., 1907), p. 11.

defuntos com cordas e arrasta-os assim para o país dos mortos [42]. Nas ilhas Hervey, a alma do defunto, descendo ao inferno por uma árvore miraculosa, avista a rede do deus Akaanga que o espera e ao qual a alma não pode escapar [43]. Em San Cristobal, o «Fisher of Soul», sentado num rochedo, pesca as almas [44]. Nas ilhas Salomão, são os parentes que pescam a alma do defunto para a colocarem numa caixa com uma relíquia corporal (crâneo, maxilar, dente, etc.) [45]. Os feiticeiros das ilhas Hervey possuem armadilhas mágicas nas quais capturam as almas dos que querem perder [46]. Encontra-se o mesmo costume em outras zonas culturais [47], mas é importante notar como na Melanésia a maneira pela qual o deus da morte «pesca» e «amarra» as almas é análoga à técnica assassina dos feiticeiros. Esta solidariedade entre as duas magias contribui para esclarecer o problema da «ligação».

Viu-se que, entre os indo-europeus, os motivos dos laços, nós e cordas se repartiam por diversos conjuntos distintos: entre certos deuses, heróis ou demónios, certos rituais, certos costumes. Já é completamente diferente o aspecto que o problema apresenta no mundo semítico: nele, os laços mágicos de toda a espécie são um prestígio divino (e demoníaco) mais ou

[42] W. Wyatt Gill, *Life in the Southern Isles* (London, 1876), pp. 181 *sq.*

[43] W. Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific* (London, 1876), pp. 161 *sq.*; cf. também E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), p. 73. Ver M. Walleser, Religiöse Anschaungen u. Gebraüche der Bewohner von Jap (*Anthropos*, VIII, 1913, pp. 607-629, pp. 612-613).

[44] Dr. C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific* (London, 1924), pp. 234 *sq.*

[45] W. G. Ivens, *The Melanesians of the S. E. Solomon Islands* (London, 1927), p. 178; o mesmo costume em Hawai, cf. E. S. Craighill Handy, *op. cit.*, p. 92.

[46] W. Wyatt Gill, *Life...*, pp. 180 *sq.*; *Mythes...*, p. 171.

[47] O xamã tanguze utiliza um laço para apanhar a alma fugitiva de um doente; S. Shirokogorow, *The psychomental complex of the Tungus* (Shangai-London, 1935), p. 290. O xamã imita, aliás, a técnica dos espíritos; *ibid.*, p. 178. O mesmo complexo cultural entre os Tchuktches. Acerca deste problema ver o nosso livro *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951).

menos universal. Há deuses soberanos, como Enlil e sua mulher Ninkhursag (= Ninlil), ou então deuses lunares como En-zu (= Sin), que apanham nas suas redes os que se tornam culpados de perjúrio [48]. Mas Shamash, o deus solar, também está armado com laços e cordas, e é-lhe suplicado, também, que liberte quem está ligado; a deusa Nisaba ata os demónios das doenças; por seu lado os demónios possuem laços, especialmente os demónios das doenças (invoca-se o demónio da peste dizendo-lhe: «com a rede, liga e aniquila os babilónicos!») [49]. Diz-se a Bêl (= Enlil): «Pai Bêl, tu lanças os teus laços, e cada laço é um laço hostil» [50]. Tammuz é chamado «Senhor dos laços» [51] mas, no mito, ele próprio está «ligado» e pede para ser salvo dos laços [52]. Pede-se a Marduk que livre das cadeias e dos laços, pois ele é também um «senhor ligador». Tal como Indra ele utiliza o laço e as cordas como deus campeão, à maneira «heróica». No poema da Criação, *Enuma Elish*, distinguem-se duas espécies de «ligação» que lembram o diptíco védico Varuna-Indra. Ea, o deus das Águas e da sabedoria, não luta «heroicamente» com os monstros primordiais Apsû e Mummu: ele liga-os por meio de encantos mágicos para em seguida os matar (*Enuma Elish*, I, 60-74). Marduk, depois de ter sido investido, pela assembleia dos deuses, de prerrogativas de soberania absoluta (que até então pertenciam ao deus celeste Anu, IV, 4 e 7) e depois de ter recebido da mesma o ceptro, o trono e o pâlu (IV, 29), empenha-se no combate contra o monstro marinho Tiamat e, desta vez, assistimos verdadeiramente a uma luta «heróica»;

[48] L. W. King, *History of Sumer and Akkad* (London, 1910), pp. 128 *sq.*; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, I (Bologna, 1928), p. 159; E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (Collection «Mana», II, Paris, 1945), pp. 28, 49; E. Douglas Van Buren, *Symbols of the Gods in mesopotamian Art* (Roma, 1945, *Analecta Orientalia*, 23), pp. 11-12.

[49] Scheftelowitz, *Das Schlingen-und Netzmotiv*, pp. 4 *sq.*

[50] M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, vol. II (Giessen, 1912), p. 15.

[51] Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 4.

[52] M. Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes* (Roma, 1937, *Analecta* Orientalia, 10), p. 140; Geo Widengren, *Mesopotamian elements in Manichaeism* (Uppsala, 1946), p. 80.

mas a arma capital de Marduk continua a ser a «rede», dom de seu pai Anu» [53]. Marduk «liga» Tiamat (IV, 95) «acorrenta-o» e tira-lhe a vida (IV, 104). Põe em seguida a ferros todos os deuses e demónios que tinham ajudado Tiamat, e, diz o poema, «eles foram lançados nas redes, permaneceram nas armadilhas e foram metidos em cavernas» (IV, 111-114, 117, 120). Marduk adquire a soberania pela sua luta heróica, mas conserva também as prerrogativas da soberania mágica. Se se tiver em conta também o valor mágico das cordas, dos nós e dos laços na feitiçaria e na medicina popular (ver mais adiante), a impressão geral que se desprende desta rápida exploração do domínio mesopotâmico é a de uma confusão quase total. A «ligação» parece ser um prestígio mágico-religioso que todas as «formas» religiosas assimilam igualmente bem. Haveria interesse em que um especialista das religiões mesopotâmicas retomasse o problema para determinar se se pode reconstituir uma «história» por detrás desta confusão.

Magia dos nós

Consideramos agora, no seu conjunto, a morfologia dos laços e dos nós na prática da magia. Poder-se-iam classificar os factos mais importantes sob duas grandes rubricas: 1.º os «laços» mágicos utilizados contra os adversários humanos (na guerra, na feitiçaria), com a operação inversa do «corte dos laços»; 2.º os nós e laços benéficos, meios de defesa contra os animais selvagens, contra as doenças e sortilégios, contra os demónios e a morte. Contentemo-nos com alguns exemplos. Podem citar-se, na primeira categoria, os laços mágicos voltados contra os adversários (*Atharva Veda*, II, 12, 2; VI, 104; VIII, 8, 6), as cordas lançadas pelo príncipe no caminho dos exércitos inimigos (*Kauçîtaki Samhitâ*, XVI, 6), a corda enterrada junto da casa

[53] *Ibid.*, IV, 49. Na tábua I, 83, Marduk é filho de Ea, mas seja qual for o sentido desta filiação, ela é da essência da soberania mágica. Seguimos a tradução francesa de R. Labat, *Le Poème babylonien de la Création* (Paris, 1935).

de um inimigo ou ainda escondida no barco deste a fim de o fazer voltar-se [54], os nós, enfim, que infligem toda a espécie de males, tanto na magia antiga [55] como nas superstições modernas [56]. Quanto ao «corte dos laços», este é já utilizado por *Atharva Veda* (por exemplo. VI, 14, 2, *sq.*); e, na mesma ordem de ideias, como meio preventivo, lê-se frequentemente na literatura etnográfica que os homens não devem usar nenhum nó sobre si próprios em certos períodos críticos (parto, casamente, morte) [57].

Na segunda categoria, podem classificar-se todos os costumes que atribuem aos nós e aos laços uma função de cura, de defesa contra os demónios, de conservação da força mágico-

[54] *Kauçitaki Samhitâ*, XLVIII, 4-5; Caland, *Altindische Zauberritual* (Amsterdam, 1900), p. 167; v. Henry, *La Magie dans l'Inde antique* (Paris, 1903), p. 229; Scheftelowitz, p. 12.

[55] Ezequiel, 13, 18-21; C. Fossey, *La Magie assyrienne* (Paris, 1902), p. 83; M. Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898), pp. 280 *sq.*; etc.

[56] W. Crooke, *The popular religion and folklore of Northern India* (Westminster, 1896), II, pp. 46 *sq.*; S. Seligmann, *Der böse Blick* (Berlin, 1910), I, 262, 328, *sq.*; Scheftelowitz, p. 14; Frazer, *Taboo*, pp. 301, *sq.* (trad. fr., pp. 251 *sq.*); G. L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), pp. 201 *sq.*; cf. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s. v. Schlinge, Netz, etc.; no folclore, Stith Thompson, *Motif-Index*, vol. II, p. 313.

[57] Tudo deve ser aberto e desfeito para facilitar o parto, Frazer *op. cit.*, pp. 296 *sq.* (trad. fr., pp. 247 *sq.*); mas cf. a rede como defesa contra os demónios durante o parto, entre os Kalmuks, Frazer, *Folklore in the Old Testament*, III (London, 1919), p. 473. A consumação de um casamento podia ser impedida pela magia das cordas ou dos nós, Frazer, *Taboo*, pp. 299 *sq.* (trad. fr., p. 249). Não se pode morrer enquanto houver fechaduras fechadas ou ferrolhos corridos na casa (*ibid.*, p. 309; trad. fr., p. 257) e, em certos lugares, desatam-se os atilhos da mortalha para assegurar o repouso da alma (*ibid.*, p. 310; trad. fr., p. 258). Em contrapartida, para se defender contra as almas dos defuntos, as viúvas usam, na Nova Guiné, redes em sinal de luto (Frazer, The Belief in *Immortality*, I (London, 1913), pp. 241, 249, 260, 274, 293). É ainda como defesa contra os espíritos dos mortos que se atam os cadáveres (Frazer, *La Crainte des morts*, trad. fr., 2.ª série, Paris, 1935, pp. 53 *sq.*), se bem que o significado deste costume seja mais complexo.

-vital. Já na antiguidade [58] se ligava, para curar, a parte doente do corpo e a mesma técnica é ainda nos nossos dias muito comum na medicina popular [59]. Mais divulgado ainda é o costume de se defender contra doenças e demónios com a ajuda de nós, de fios e de cordas [60] especialmente durante o parto [61]. Um pouco por todo o mundo, se usam nós à laia de amuletos [62]. É significativo o facto de se utilizarem nós e barbantes no rito nupcial, para proteger os noivos [63], quando são justamente os nós, como se sabe, que podem impedir a consumação do casamento. *Mas esta ambivalência é das que se observam em todas as utilizações mágico-religiosas dos nós e dos laços.* Os nós provocam a doença mas também a afastam ou curam o doente; as redes e os nós enfeitiçam e também protegem contra a feitiçaria; impedem o parto e facilitam-no; preservam os recém-nascidos e fazem-no adoecer; atraem a morte e afastam-na. Em suma, o que é essencial em todos estes ritos mágicos e mágico-médicos, é a orientação que se impõe à força que reside numa «ligação» qualquer, em toda a acção de «ligar». Ora a *orientação* pode ser *positiva* ou *negativa*, quer se tome, aliás, esta oposição no sentido de «benéfica» e de «maléfica», quer no sentido de «defesa» e de «ataque».

[58] *Kauçîtaki-Sam.* XXXII, 3, Caland, *Altindische Zauberritual*, p. 104; R. C. Thompson, *Semitic magic, its origins and development* (London, 1908), pp. 165 *sq.*

[59] Scheftelowitz, p. 29, n. 1; 31; Frazer, *Taboo*, p. 301 *sq.* (trad. fr., p. 252 *sq.*).

[60] Assyrie; Thompson, *op. cit.*, p. 171; Furlani, *La Religione babilonese-assira*, II (Bologna, 1929, p. 166; Chine, Inde: Scheftelowitz, p. 38.

[61] Inde: W. Crooke, *op. cit.*, II, p. 36; Todas, etc.: Scheftelowitz, p. 39; Afrique: *ibid.*, p. 41.

[62] Frazer, *Taboo*, pp. 308 *sq.* (trad. fr., p. 255 *sq.*); Scheftelowitz, p. 41.

[63] Scheftelowitz, pp. 52 *sq.*

Magia e religião

Todas estas crenças e todos estes ritos nos conduzem, sem dúvida, ao domínio da mentalidade *mágica*. Mas pelo facto de estas práticas populares se relacionarem com a magia, ter-se-á o direito de considerar o simbolismo geral da «ligação» como uma criação exclusiva da mentalidade mágica? Não pensamos assim. Mesmo quando os ritos e símbolos da «ligação» nos Indo-Europeus comportam elementos ctónico-lunares e, por conseguinte, revelam fortes influências mágicas — o que não é certo — ficam por explicar outros documentos que exprimem não somente uma experiência religiosa autêntica mas também uma concepção geral do homem e do mundo que, essa sim, é verdadeiramente *religiosa* e não mágica. Os dados mesopotâmicos que passámos em revista, por exemplo, não se deixam reduzir em totalidade a uma interpretação mágica. Entre os Hebreus as coisas são ainda mais claras: é verdade que a Bíblia fala das «redes da morte» (por ex.: «os laços da Mansão dos Mortos tinham-me envolvido, os laços da morte tinham-me surpreendido», II *Samuel*, 22, 6; cf. *Salmo*, 18, 6; «os laços da morte tinham-me envolvido, as angústias da Mansão dos Mortos tinham tomado conta de mim, estava oprimido pelo sofrimento e pela dor; então invoquei o nome do Eterno. Oh Eterno, liberta a minha alma!»; *Salmo*, 116, 3-4). Mas o senhor terrível destes laços, é o próprio Yahvé e os Profetas representam-no com redes na mão, para punir os culpados: «Enquanto eles para lá se dirigirem, estenderei a minha rede sobre eles e fá-los-ei cair numa armadilha como aves do céu» (*Oseias*, 7, 12); «Estenderei a minha rede sobre ele; ele ficará preso nos meus laços e levá-lo-ei à Babilónia» (*Ezequiel*, 12, 13; cf. 17, 20); «Sobre ti estenderei a minha rede» (*ibid.*, 32, 3). E a experiência religiosa, tão profunda e tão autêntica de Job encontra a mesma imagem para exprimir o poder de Deus: «Sabei portanto que foi Deus que me confundiu e que estendeu seus laços em meu redor!» (*Job*, 19, 6). Os judeo-cristãos que sabiam que é o demónio que «liga» os doentes (por ex. *Lucas*, 13, 16), falavam todavia também do Deus Supremo como do «senhor dos laços». Encontramos assim, no mesmo povo, uma multivalência mágico-religiosa dos «laços»:

laços da morte, da doença, da feitiçaria — e também laços de Deus[64]. «Uma rede se encontra estendida sobre todos os seres vivos», escrevia Rabbi Aquipa (*Pirqê Abôt*, 3, 20; Scheftelowitz, p. 11). A fórmula é feliz, porque não exprime uma visão exclusivamente «mágica» ou «religiosa» da vida — mas, em toda a sua complexidade, a própria situação do homem no mundo; para usar uma terminologia em voga, ela exprime a condição do próprio ser existente.

De facto, o «fio da vida» simboliza em bastantes países o destino humano. «O fio da sua vida» (lit.: a corda da sua tenda) quebrou-se! exclama Job (4, 21; cf. 7, 6). Aquiles, como todos os mortais, «sofrirá o que o destino, quando do seu nascimento, teceu para ele com o linho, quando a mãe o deu à luz» (*Ilíada*, 20, 128; cf. 24, 210). As deusas do destino tecem o fio da vida humana: «Aí nós o deixaremos sofrer o destino que nos seus fusos puseram as tristes Fiandeiras, na hora em que, de sua mãe, recebeu a vida...» (*Odisseia*, 7, 198, trad. V. Bérard)[65]. Mas há mais ainda: o próprio Cosmos foi concebido como um tecido, como uma enorme «rede». Na especulação indiana, por exemplo, o ar *(vâyu)* «teceu» o Universo, ligando, como que por um fio, este mundo e o outro mundo e todos os seres em conjunto (*Brhadâranyaka Up.*, III, 7, 2), tal como o sopro *(prana)* «teceu» a vida humana. («Quem teceu nele o sopro?», *Atharva Veda*, X, 2, 13). Daí resulta que um simbolismo bastante ramalhudo exprima duas coisas essenciais: por um lado que no Cosmos, como na vida humana, tudo está ligado a tudo por uma textura invisível e, por outro lado, que certas divindades[66] são senhoras destes «fios» que, em última instância, constituem uma vasta «ligação» cósmica.

---

[64] Por conseguinte estamos no direito de supor que certas alusões védicas aos laços de Varuna também exprimem uma experiência religiosa comparável à de Job.

[65] Cf. *vitae fila*, Ovídio, *Héroïdes*, 15, 82. Ver o capítulo sobre os rituais e as mitologias lunares no nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 142 *sq.*

[66] Na maior parte do tempo — mas não sempre — divindades lunares, por vezes ctónico-lunares.

É raro que a etimologia forneça um argumento decisivo em problemas tão delicados como os que dizem respeito à «origem» da religião e da magia; mas ela é frequentemente instrutiva. Schftelowitz e Güntert lembraram que, em várias famílias linguísticas, as palavras que designam a acção de «ligar» servem igualmente para exprimir o encantamento: por exemplo em turco-tártaro, *bag, baj, boj* significa simultaneamente «feitiçaria» e «laço, corda»[67]; em grego καταδέω significa «ligar solidamente» e também «ligar por encanto de magia, fazendo um nó» (donde κατάδεσμος «corda, enfeitiçar», *Inscr. Graec.*, III, 3, p. v.; Scheftelowitz, p. 17); o latim *fascinum*, «encanto, malefício» é aparentado com *fascia*, «faixa, ligadura», com *fascis*, «feixe»; *ligâre*, «ligar», *ligâtura*, «acção de ligar» são também «encantar» e «encanto» (cf. o romeno *legatura*, «acção de ligar» e «enfeitiçar»); o sk. *yukti*, propriamente «atrelar, ligar», toma o sentido de «processos mágicos», e os poderes do *yoga* são por vezes compreendidos como um encantamento por «ligação»[68]. Todas estas etimologias confirmam que a acção de ligar é essencialmente mágica. Estamos aqui perante uma «especialização» extrema: enfeitiçar, ligar por magia, fascinar, etc. Etimologicamente, *religio* nota também uma forma de «ligação» à divindade, mas seria imprudente (como o faz Güntert, p. 130) compreender *religio* no sentido de «feitiçaria». Pois, como dissemos, tanto a religião como a magia contêm na sua essência o elemento «ligação», se bem que, evidentemente, com uma outra intensidade e sobretudo com orientação contrária.

---

[67] H. Vambéry, *Die primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes* (Leipzig, 1879), p. 246. A noção de «quebrar o feitiço» exprime-se pela frase «libertar dos laços»; entre os Yoruba, a palavra *edi*, «ligação», tem também o sentido de «magia» e a palavra Ewe *vôsesa*, «amuleto», significa «desligar» (A. B. Ellis, *Yoruba-speaking peoples*, London, 1894, p. 118).

[68] Por ex., *Mahabhârata*, XIII, 41, 3 *sq.*, onde Vipulâ «tinha subjugado os sentidos [de Ruci] por meio dos laços do Yoga» (*babandha yogabandhâiç ca tasyâh sarvendriyâni sah* cf. mon *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucarest, 1936, p. 151). Ver também Ananda K. Coomaraswamy, «Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex» (in *Psychiatry*, VIII, Nr. 3, August 1945, pp. 25-35), especialmente pp. 29 *sq.*

Simbolismo das «situações-limite»

Vários outros complexos simbólicos caracterizam, quase com as mesmas fórmulas, a estrutura do Cosmos e a «situação» do homem no mundo. A palavra babilónica *markasu*, «ligação, corda», designa na mitologia «o princípio cósmico que une todas as coisas» e também «o suporte, a força e a lei divina que mantêm coeso o Universo»[69]. Do mesmo modo Tchuang Tseu (cap. VI) fala do *tao* como da «cadeia de toda a criação»[70], o que lembra a terminologia cosmológica indiana. Por outro lado o labirinto é por vezes concebido como um «nó» que deve ser «desatado», e esta noção tem lugar num conjunto metafísico-ritual que contém as ideias de dificuldade, de perigo, de morte e de iniciação[71]. Num outro plano, o do conhecimento e da sabe-

---

[69] S. Langdon, *Semitic Mythology* (Boston, 1931), p. 109. Vários templos babilónicos são chamados *markas shamê u irshiti*, «Ligação entre Céu e Terra», cf, E. Burrows., Some cosmological patterns in babylonian religion (no volume *Labyrinth*, editado por S. H. Hook, London 1935, pp. 45-70), p. 47-48, n. 2. Um antigo nome sumério do templo é «*dimgal* da região». Burrows (p. 47, n. 7) propõe a tradução «Great binding post»; dim = «post», etc., e também «rope»; provavelmente dim = «to bind, thing to bind to, thing to bind with». O simbolismo da «ligação» encontra-se aqui integrado num conjunto mais vasto a que poderia chamar-se «simbolismo do Centro»; cf. mais atrás, pp. 52 *sq.*

[70] The link of all Creation, trad. Hughes (in *Everyman's Library*, p. 193). O carácter traduzido por «link» é *hsi* (Giles 4062), cujos sentidos são «dependence, fastening, tie, link, nexus, chain, lineage, etc.», cf. A. K. Coomaraswamy, The iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «concatenation» (in *The Art Quarterly*, Spring, 1944, pp. 109-128), p. 127, n. 19.

[71] Cf. os labirintos em forma de nós nos rituais e crenças funerárias em Malekula; A. Bernard Deacon, Geometrical Drawings from Malekula and other Islands of the New Hebrides (in *Journal of the Anthropological Institute*, vol. LXVI, 1934, pp. 129-175); *id.*, *Malekula. A vanishing people of the New Hebrides* (London, 1934), especialmente pp. 552 *sq.*; John Layard, Totenfahrt auf Malekula (in *Eranos-Jahrbuch* 1937, Zürich, 1938), pp. 242-291; *id.*, *Stone Men of Malekula* (London, 1942), pp. 340 *sq.*, 649 *sq.* Interpretações comparativas, W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936); Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien (Albae Vigilae*, XV, Amsterdam-Leipzig, 1941).

doria, encontram-se expressões similares: fala-se da «libertação» das ilusões (que, na Índia, tomam o mesmo nome da magia de Varu*n*a, mâyâ); procura-se «rasgar» os véus da irrealidade, «desfazer» os «nós» da existência, etc. Isto dá a impressão de que a situação do homem no mundo, seja qual for a perspectiva adoptada, exprime-se sempre por palavras-chaves que contêm a ideia de «ligação, de acorrentação, de união», etc. No plano mágico, o homem serve-se de nós-amuletos para se defender dos demónios e dos feiticeiros; no plano religioso, sente-se «ligado» por Deus, preso no seu «laço»; mas a morte também o «liga», concretamente (o cadáver é «atado») ou metaforicamente (os demónios «ligam» a alma do defunto). Melhor ainda; a própria vida é um «tecido» (por vezes um tecido mágico de proporções cósmicas, *mâyâ*) ou um «fio» que prende a vida de cada mortal. Estas diversas perspectivas têm certos pontos comuns: sempre e em toda a parte a finalidade última do homem é libertar-se dos «laços»: à iniciação mística do labirinto, durante a qual se aprende a desatar o nó labiríntico para se ser capaz de o desfazer quando a alma o encontrar depois da morte, responde a iniciação filosófica, metafísica, cuja intenção é «rasgar» o véu da ignorância e libertar a alma das cadeias da existência. Sabe-se que o pensamento indiano é dominado por esta sede de libertação e que a sua terminologia mais característica se deixa reduzir a fórmulas polares tais como «acorrentado-libertado», «ligado-desligado», «unido-desunido», etc.[72]. As mesmas fórmulas ocorrem na filosofia grega: na caverna de Platão os homens estão presos por correntes que os impedem de se movimentar e de voltar a cabeça (Rep., VII, 514 a *sq.*). A alma «após a queda, foi aprisionada, foi acorrentada...; ela está, diz-se, num túmulo e numa caverna, mas, ao voltar-se para os pensamentos, ela liberta-se dos seus laços...» (Plotin, *Ennéades*, IV, 8, 4; cf. IV, 8, 1: «O caminho para a inteligência é, para a alma, a libertação dos seus laços.»)

[72] Ver nosso livro *Techniques du Yoga, passim.* No seu artigo *The iconography of Dürer's «Knots»*, A. K. Coomaraswamy estudou os valores metafísicos dos nós e a sua sobrevivência na arte popular bem como em certos artistas da Idade Média e da Renascença.

Esta multivalência do complexo de «ligação» — que acabamos de ver nos planos cosmológico, mágico, religioso, iniciático, metafísico, soteriológico — é provavelmente devida ao facto de o *homem reconhecer neste complexo uma espécie de arquétipo da sua própria siuação no mundo.* Com isso ele contribui, antes de mais, para pôr um problema de antropologia filosófica no qual a investigação propriamente filosófica ganhará bastante em não negligenciar estes documentos respeitantes a certas «situações-limite» do homem arcaico pois, se o pensamento contemporâneo se gaba de ter redescoberto o homem concreto, não é menos verdade que as suas análises incidem sobretudo na condição do Ocidental moderno e que ele peca assim por uma falta de universalismo, por uma espécie de «provincianismo» humano decididamente monótono e estéril.

O complexo de «ligação» põe, por outro lado, ou melhor, constitui um problema que interessa ao mais alto grau à história das religiões. Não somente pelas relações que descobre entre a magia e a religião, mas sobretudo porque nos revela aquilo a que poderíamos chamar proliferação das formas mágico-religiosas e «fisiologia» dessas formas: temos a impressão de assistir a uma «ligação» — arquétipo que tenta realizar-se tanto nos diferentes planos da vida mágico-religiosa (cosmologia, mitologia, feitiçaria, etc.) como nos diferentes níveis de cada um destes planos (por exemplo a grande magia e a pequena magia; a feitiçaria agressiva e a feitiçaria defensiva, etc.). Num certo sentido pode mesmo dizer-se que *se o «soberano terrível», histórico ou historicizado, se esforça por imitar o seu protótipo divino, o «deus ligador», qualquer feiticeiro imita também o soberano terrível e o seu modelo transcendente.* Morfologicamente não existe solução de continuidade entre V*r*tra que «acorrenta» as Águas, Varu*n*a que «liga» os culpados, os demónios que se apoderam dos mortos na sua «rede» e os feiticeiros que atam magicamente o adversário ou desligam as vítimas de outros feiticeiros. A estrutura de todas estas operações é a mesma. No estado actual dos nossos conhecimentos, é difícil precisar se esta uniformidade provém da imitação, de *empréstimos «históricos»* (no sentido que a escola histórico-cultural dá a este termo), ou se ela se explica pelo facto de todas estas operações

decorrerem da *própria situação do homem do mundo*, quer dizer são as variantes de um mesmo arquétipo que se realiza sucessivamente em planos múltiplos e em áreas culturais diferentes. Parece certo que, pelo menos no caso de alguns complexos (o da soberania mágica indo-europeia, por exemplo), estamos perante conjuntos mítico-rituais que são *historicamente* solidários. Mas a realidade histórica do complexo indo-europeu da «ligação» não implica necessariamente que todos os outros costumes e crenças mágico-religiosas difundidos pelo mundo fora e relativos a um complexo similar sejam, também, históricos (isto é, derivem de um mesmo dado ancestral, ou resultem de influências directas ou indirectas, de empréstimos, etc.). Para precisar o nosso pensamento, acrescentemos que se o caso particular indo-europeu não implica necessariamente esta conclusão, também não a exclui e que, por prudência, a questão deve permanecer em aberto.

Simbolismo e história

Mas, a título comparativo, poderíamos citar um caso análogo: o complexo da ascensão ritual e do voo mágico. Se se podem distinguir certas relações históricas (filiação, empréstimos) entre as diversas crenças e sistemas (rituais, místicas, etc.) que incluem a ascensão como um dos seus elementos essenciais [73], a morfologia da ascensão e do simbolismo do voo ultrapassa muito estas relações históricas. Mesmo que se chegue um dia a identificar a fonte histórica que é responsável por todos os rituais e simbolismos sociais da ascensão, mesmo que se esteja, por conseguinte, em estado de precisar o mecanismo e as etapas da sua difusão, ficaria ainda por explicar o simbolismo do sonho ascensional, dos devaneios e visões estéticas que, não só estão centrados em torno do complexo de ascensão e do voo, mas apresentam este complexo já organizado e carregado dos mes-

[73] Ver nosso livro *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 137 *sq.*, 296 *sq.*, 362 *sq.*, 423 *sq.*, e *passim*.

mos valores que revelam os rituais, os mitos e os *philosophoumena* da ascensão. Já demos, aliás, os primeiros passos para tal estudo comparativo [74]. Contentemo-nos em concluir que estamos perante expressões não históricas de um mesmo simbolismo arquetípico que se manifesta de maneira coerente e sistemática tanto no plano do «inconsciente» (sonho, alucinação, sonho acordado) como nos do «trans-consciente» e do consciente (visão estética, rituais, mitologia, *philosophoumena*). Sublinhemos de passagem que as manifestações do inconsciente e do subconsciente apresentam uma estrutura e valores que se harmonizam perfeitamente com os das manifestações conscientes; e como estas últimas são «racionais» no sentido de que os seus valores se justificam logicamente, poder-se-ia falar de uma «lógica» sub-ou trans- cons- ciente que não seria sempre heterogénea à lógica «normal» (por isto entendemos: a lógica clássica ou a do bom senso). Provisoriamente aceitemos pois a hipótese de que pelo menos uma certa zona do subconsciente é dominada pelos mesmos arquétipos que dominam e organizam igualmente as experiências consciente e trans- cons- ciente. Deste modo teríamos o direito de considerar as múltiplas variantes de um complexo simbólico (nos nossos exemplos, o complexo da «ascenção» ou o da «ligação») como uma sucessão infinita de «formas» que, nos diferentes planos do sonho, do mito, do rito, da teologia, da mística, da metafísica, etc., tentam «realizar» o arquétipo.

É claro que todas estas «formas» não são espontâneas nem dependem directamente do arquétipo ideal; muitas são «históricas», no sentido de serem o resultado da evolução ou da imitação de uma forma já existente. Certas variantes da feitiçaria pela «ligação» apresentam um aspecto simiesco bastante desconcertante; tem-se a impressão de que elas copiaram, no seu plano limitado, as «formas históricas», já existentes, da soberania mágica ou da mitologia funerária. Mas é preciso ser prudente, pois é um facto geral que as variantes patológicas dos complexos religiosos apresentam também um fácies simiesco.

[74] Durohâna and the «waking dream», in *Art and Thought* (*A volume in Honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy*, London, 1947), pp. 209-213.

O que parece mais seguro, é a tendência de toda a «forma histórica» para aproximar-se o mais possível do seu arquétipo, mesmo quando foi realizada num plano secundário, insignificante: este fenómeno verifica-se em todo o lado na história religiosa da humanidade. Qualquer deusa local tende para se transformar n*a* Grande Deusa; qualquer aldeia *é* o «Centro do Mundo»; qualquer feiticeiro se pretende no rigor dos seus ritos, Soberano Universal. É esta mesma tendência para o arquétipo, para a restauração da *forma perfeita* — de que um rito, um mito ou uma qualquer divindade não passam de variantes, muitas vezes bastante pálidas — que torna possível a história das religiões. Sem ela a experiência mágico-religiosa criaria continuamente formas fulgurantes ou evanescentes de deuses, de mitos, de dogmas, etc., e o observador encontrar-se-ia perante um pulular de tipos sempre novos, que não permitiriam qualquer ordenação. Mas, uma vez «realizada», «historicizada», a forma religiosa tende a libertar-se dos seus condicionalismos de tempo e de lugar tornando-se universal, buscando o arquétipo. Enfim, o «imperialismo» das formas religiosas vitoriosas explica-se também por esta tendência que leva toda a hierofania ou teofania a transformar-se no «Todo», isto é, a esgotar, *por si só*, a manifestação do sagrado, a incorporar em si a imensa morfologia do sagrado [75].

Seja o que for que se depreenda destas vistas gerais, é provável que o complexo mágico-religioso da «ligação» corresponda bem a um arquétipo ou a uma constelação de arquétipos (chamámos a atenção para alguns: a tecitura do Cosmos, o fio do destino humano, o labirinto, a cadeia da existência, etc.). A ambivalência e heterogeneidade dos motivos da «ligação» e dos nós, e também da «libertação dos laços», confirmam como são múltiplos e diversos os planos sobre os quais os arquétipos se «realizaram». Isto não quer dizer, bem entendido, que, no interior desta massa enorme dos factos relativos aos complexos mágico-religiosos considerados, não se possam distinguir certos conjuntos *historicamente solidários*, e que não se tenha o direito

[75] Ver *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 392 *sq.*

de os considerar como dependentes uns dos outros ou como saídos todos de uma fonte comum. Foi o que Güntert, Dumézil e A. Closs fizeram, em perspectivas diferentes, no domínio europeu. Hesitar-se-á em seguir Closs quando este cientista, fiel aos princípios da escola histórico-cultural de Viena [76], pretende explicar tal rito ou tal mito de «ligação» americano ou melanésiano como dependendo historicamente da fonte que deu também origem às formas indo-europeias. Mais verosímil é a sua hipótese da origem caucasiana (p. 643) do complexo de «ligação» ritual indo-europeu: os Finno-Ugrianos e os Turco-Tártaros ignoram tanto os ritos como os mitos da «ligação», o que parece indicar nitidamente que a origem deste complexo deve ser procurada nos países do Sul. De facto, os paralelos mais próximos do rito georgiano das cadeias de «Georges Blanc» (ver mais atrás) encontram-se na Índia: de um lado o anel de ferro que o feiticeiro (Panda) dos Gonds [77] usa em volta do pescoço durante os nove dias da festa de Kâlî-Dûrga (festa chamada, entre os Gonds, de *zvârâ*, palavra derivada do hindi *javârâ*, «aveia», o que prova a sua origem agrária); de outro lado os anéis de ferro que rodeiam o pescoço de um ídolo feminino e de «Proto-Shiva» encontrados em Mohenjo-Daro [78]. Seria, bem entendido, imprudente encarar uma derivação directa do rito actual dos Gonds a partir da cultura proto-histórica do Indus, mas a apro-

[76] A escola histórico-cultural de W. Schmidt e W. Koppers prestou até hoje importantes serviços à história das religiões, mas as suas teses, levadas ao extremo, acabam numa tal «historicização» do homem que se anula praticamente qualquer espontaneidade espiritual. Se não se pode conceber o homem senão como ser histórico, não é menos verdade que pela sua própria natureza o homem se opõe à história e se esforça por a anular e reencontrar, por todos os meios, um «paraíso» intemporal, onde a sua situação seja menos uma «situação histórica» do que uma «situação antropológica» (ver nosso livro *Le Mythe de l'Éternel Retour*).

[77] Cf. W. Koppers, Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur (in *Geographica Helvetica*, I, 1946, Heft 2, pp. 165-177), pp. 168 *sq.*

[78] Cf. J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (London, 1931), t. I, estampa XII, 8, 17.

ximação estabelecida por W. Koppers entre estes factos não é desprovida de interesse[79].

Todavia, a frequência dos motivos da «ligação», dos «nós», etc., nas camadas arcaicas das religiões mesopotâmicas está ainda por explicar. Seria ela uma variante lateral que, ao contrário do que aconteceu com os Indo-Europeus, não teria conseguido organizar-se num sistema teológico e ritual e impor-se no conjunto da vida religiosa, variante que se teria então multiplicado até ao infinito, transformada tanto em prestígio divino como demoníaco, que teria sido anexada por toda a divindade e utilizada por todo o feiticeiro? O que é certo é que apenas entre os Indo-Europeus, o complexo da «ligação» se encontra organicamente integrado na própria estrutura da soberania terrível divina ou humana, e que é só entre os Indo-Europeus — como o demonstraram nomeadamente as investigações de Dumézil — que nos encontramos perante um *sistema coerente* e de aplicação geral aos planos ritual, mitológico, teológico, etc. Mas que, mesmo entre os Indo-Europeus, este *sistema*, centrado sobre a concepção do Soberano Terrível, não tenha esgotado o poder criador das formas mágico-religiosas e dos simbolismos relativos à «ligação», as páginas anteriores tentaram mostrá-lo, e tentámos até mesmo encontrar uma explicação deste facto no plano da magia, da mitologia e da própria religião: ele seria devido quer à própria situação do homem no mundo («origem» espontânea) quer a uma imitação mais ou menos servil de formas já existentes («génese» histórica). Mas, seja qual for a explicação que se preferir, a complexidade da concepção indo-europeia do deus Soberano Terrível é doravante certa. Começa-se a entrever a pré-história, está-se preparado para aí distinguir even-

[79] A função ritual dos nós nas religiões egeias (Arthur Evans, *The palace of Minos*, I, pp. 430 *sq.*) não está ainda resolvida: negada por M. P. Nilsson, que a reduz a um valor puramente decorativo (*Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1927, pp. 137 *sq.*, 349 *sq.*), esta função ritual foi recentemente confirmada por Axel W. Persson, *The Religion of Greece in prehistoric times* (Berkeley e Los Angeles, 1942), p. 38 e p. 68. Cf. também Charles Picard, *Les Religions préhelléniques. Crète et Mycènes* (Paris, 1948), pp. 194-195.

tuais empréstimos a tradições religiosas estrangeiras. Seria talvez impróprio definir esta concepção como sendo exclusivamente uma concepção mágica, se bem que a sua estrutura nos convide muitas vezes a classificá-la assim: por um lado sublinhámos, na própria Índia, os valores cosmogónicos e metafísicos da «ligação» de Varu*n*a e V*r*tra; por outro lado as experiências religiosas provocadas, nos Hebreus, pelo mesmo complexo provam que uma vida religiosa muito pura e muito profunda pode encontrar o seu alimento mesmo nos «laços» de um Deus aparentemente terrível e «ligador».

IV

Notas sobre o simbolismo das conchas

A Lua e as águas

As ostras, as conchas marinhas, o caracol, a pérola, são solidários tanto das cosmologias aquáticas como do simbolismo sexual. Todos participam, com efeito, nas forças sagradas concentradas nas Águas, na Lua, na Mulher; são, além do mais, por diversas razões, emblemas destas forças: semelhança entre a concha marinha e os orgãos genitais da mulher, relações reunindo as ostras, as águas e a lua, enfim simbolismo ginecológico e embriológico da pérola, formada na ostra. A crença nas virtudes mágicas das ostras e dos moluscos encontra-se no mundo inteiro desde a pré-história aos tempos modernos [1]. O simbolismo

[1] G. F. Kunz e Charles Hugh Stevenson, *The Book of the Pearl* (London 1908), recolheram material documental considerável respeitante à difusão das pérolas; J. W. Jackson, The geographical distribution of the use of Pearls and Pearl-shells (53 p., Manchester, 1916; monografia republicada no volume *Shells as Evidence of the migration of Early Culture*, Manchester, 1917) completa as informações de Kunz e Stevenson. Encontrar-se-á o essencial da extensa bibliografia sobre a função mágica das conchas no artigo de W. L. Hildburgh, Cowrie-shells as amulets in Europe (*Folk-Lore*, vol. 53-54, 1942-1943, pp. 178-195). Cf. também as diversas contribuições para o problema publicadas na revista *Man;* octobre 1939, No 165, p. 167 (M. A. Murray, *The meaning of Cowrie-shell*, pensa que o valor mágico do cauri lhe vem da sua semelhança com um olho semi-fechado); Janeiro 1940, No. 20 (Murray respondendo a Sheppard); No. 61, pp. 50-53 (Dr. Kurt Singer, *Cowrie and Baubo in early Japan*, publica uma estatueta neolítica japonesa que demonstra a assimilação da concha à vulva); No. 78 (C. K. Meek, *Cowrie in Nigeria*), No. 79 (M. D. W. Jeffreys, *Cowrie-shells in British Cameroun:* contra a hipótese de Mlle. Murray), No. 101 (Balkans), No. 102 (J. H. Huttons;

que está na origem de tais concepções pertence muito provavelmente a uma camada profunda do pensamento «primitivo». Mas ele conheceu «actuações» e interpretações variadas: encontra-se ainda a presença das ostras e dos moluscos nos ritos agrários, nupciais ou funerários, na ornamentação de vestuário ou em certos motivos decorativos, mesmo que, mais do que uma vez, metade dos seus significados mágico-religiosos pareçam ter-se perdido ou abastardado. Entre certos povos as conchas continuam a ser motivos de decoração, enquanto a sua valência mágica nem sequer já constitui lembrança. A pérola, ontem emblema da força geradora ou símbolo de uma realidade transcendental, conservou apenas, no Ocidente, o valor de «pedra preciosa». A degradação ininterrupta do simbolismo aparecerá mais nitidamente no fim do nosso trabalho.

O conjunto iconográfico Água-ostras é abundantemente atestado na América pré-columbiana. O «Tula relief» de Malinche Hill representa uma divindade rodeada de Água onde se banham ostras, espirais, círculos duplos [2]. No *Codex Nuttall* predomina o complexo iconográfico Água-Peixe-Serpente-Caranguejo-Ostra [3]. O *Codex Dresdensis* representa a Água quer escorrendo de cascas de ostras quer enchendo jarras formadas por serpentes enroladas [4]. O deus mexicano da tempestade usava uma corrente de ouro da qual pendiam pequenas conchas marinhas [5]; o deus da lua tinha por símbolo um grande caracol do mar [6].

Naga Hills), No. 187 (Grigson; Central Provinces, India); 1941, No. 36 (C. K. Meek; Nigeria); No. 37 (Fidji, Égypt, Saxons); 1942, No. 71 (M. D. W. Jeffreys: *Cowry, Vulva, Eye*).

[2] Peñafiel, *Monumentos del arte mexicano antiguo*, p. 154, reproduzido por Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins* (Cambridge, 1926), estampa IV, fig. 8.

[3] Wiener, *ibid.* estampa IV, fig. 13; estampa VII, fig. 14, reproduzindo o *Codex Nuttall*, p. 16, 36, 43, 49.

[4] *Codex Dresdensis*, p. 34, etc., reproduzido por Wiener, fig. 112-116.

[5] B. de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Mexico, 1896), vol. I, cap. 5; Wiener, p. 68; cf. fig. 75.

[6] J. W. Jackson, The Aztec Moon-Cult and its relation to the Chank-cult of India (*Manchester Memoirs*, Manchester, 1916; vol. 60, No. 5), p. 2.

Na China antiga o simbolismo da ostra está ainda mais bem conservado: as conchas participam na sacralização da Lua ao mesmo tempo que prolongam as forças aquáticas. No tratado *Lû Shï ch'un ts'iu* (século III A.C.) pode ler-se: «A Lua é a raiz de tudo o que é *yin;* na Lua cheia as ostras *pang* e *ko* estão prenhes e todas as coisas *yin* se tornam abundantes; quando a Lua escurece (última noite do ciclo lunar) as ostras estão vazias e todas as coisas *yin* começam a faltar [7] «Mo-tsï (século V A.C.), depois de ter notado que a ostra perlífera *pang* nasce sem intervenção masculina, acrescenta: Por conseguinte, se *pang* pode ter por fruto uma pérola, é porque ela concentra toda a sua força *yin*» [8]. «A Lua, escreve Liou Ngan (século II A.C.) é o princípio do *yin*. É por isso que os cérebros dos peixes diminuem quando a Lua está vazia e as conchas dos univalves espiralados não estão cheias de partes carnudas quando a lua está morta». O mesmo autor acrescenta, num outro capítulo: «Os moluscos bivalves, os caranguejos, as pérolas e as tartarugas crescem e decrescem com a Lua» [9].

O *yin* representa, entre outras coisas, a energia cósmica feminina, lunar, «húmida». Assim o excesso do *yin* activo numa determinada região exaspera o instinto sexual feminino e faz com que «as mulheres lascivas pervertam os homens» *(I Chou shu*, cap. 54, citado por Karlgren, *op. cit.*, p. 38). Existe efectivamente uma correspondência mística entre os dois princípios, *yin* e *yang*, e a sociedade humana. O carro do rei era ornamentado com jade (rico em *yang)*, o da rainha, com plumas de pavão e conchas, emblemas do *yin*. Os ritmos da vida cósmica seguem o seu curso normal enquanto a circulação dos dois princípios opostos e complementares se processa sem entrave. Sün-tsï escreve: «Se o jade

---

[7] Trad. B. Karlgren, Some fecundity symbols in ancient China (*The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 2, Stockolm, 1930, pp. 1-54), p. 36.

[8] Karlgren, *ibid.* Cf. relações pérolas (conchas) — Lua in Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), pp. 480, 514, etc.

[9] J.-J. de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouï. Étude concernant la religion populaire des Chinois* (Paris, 1886), vol. II, p. 491. Rapports entre la lune et l'eau, *ibid.*, pp. 488 *sq.* Influence de la Lune sur les perles, pp. 490 *sq.*

está na montanha, as árvores da montanha darão fruto; se as águas profundas produzem pérolas, a vegetação da margem não secará» (Karlgren, *ibid.*, p. 40). Ver-se-á mais adiante a mesma polaridade simbólica jade-pérola reaparecer nos costumes funerários chineses.

Em relação à influência das fases da Lua nas ostras, a antiguidade conheceu ideias análogas.

Luna alit ostrea et implet echinos, muribus fibras et jecur addit, dizia Lucilius: «a Lua alimenta as ostras, enche os ouriços-do-mar, dá força e vigor aos mexilhões». Plínio (*Hist. Nat.*, II, 41, 3), Aulu-Gelle (*Noctes Atticae,* XX, 8), com vários outros escritores, pretendia ter verificado fenómenos semelhantes. Esta tradição para-científica, herdada de um simbolismo antigo cuja função deixara de ser compreendida, devia perpetuar-se na Europa até ao século XVIII [10].

Simbolismo da fecundidade

Mais ainda do que a origem aquática e o simbolismo lunar das ostras e das conchas marinhas, a sua semelhança com a vulva, contribuíu muito provavelmente para divulgar até este ponto as suas virtudes [11]. A analogia está, aliás, por vezes inscrita nos próprios termos que designam certos moluscos bivalves como por exemplo o antigo nome dinamarquês da ostra *kude-fisk (kude* = vulva; cf. Karlgren, p. 34, nota). A homologação da concha com o orgão genital feminino encontra-se também no Japão [12]. A concha marinha e as ostras participam deste modo

[10] P. Saintyves, *L'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune* (Paris, 1937), pp. 231 *sq.*

[11] Ver Aigremont, Muschel und Schnecke als Symbol der Vulva einst und jetzt (*Anthropophyteia,* 1909, VI, pp. 35-40); T. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich, 1937), vol. I, p. 233. Cf. também a revista *Man,* 1939-1942.

[12] Cf. Andersson, *Children of the yellow earth. Studies in prehistoric China* (London, 1934), p. 305. O ídolo feminino neolítico publicado pelo Dr. Kurt Singer (*Cowrie and Baubo in early Japan,* p. 51) apre-

nas forças mágicas da matriz. Nelas se exercem e estão presentes as forças criadoras que jorram como que de uma fonte inesgotável, de todo o símbolo do princípio feminino. Assim, usadas sobre a pele como amuleto ou ornamento, ostras, conchas marinhas e pérolas impregnam a mulher de uma energia favorável à fecundação, ao mesmo tempo que as protegem de forças nocivas e da má sorte. As mulheres Akamba usam cintos ornamentados com conchas a que renunciam após o nascimento do primeiro filho [13]. Noutros sítios, as ostras constituem o mais apropriado dos presentes de casamento. Na Índia meridional as raparigas usam colares de conchas marinhas [14] e a terapêutica hindu moderna utiliza o pó de pérola pelas suas qualidades revigorantes e afrodisíacas [15]: mais uma aplicação «científica», no plano concreto, imediato, de um simbolismo arcaico de que só já se apreende metade.

A função cosmológica e o valor mágico da pérola eram conhecidos desde os tempos védicos. Um hino do *Atharva Veda* (IV, 10) exalta-os assim: «Nascida do vento, do ar, do raio, da luz, possa a concha nascida do ouro, a pérola, defender-nos do medo!

senta uma vulva monstruosa que não é mais do que uma concha suspensa por uma corda. A concha bivalve desempenha um papel no mito do renascimento de O-Kuninushi. Segundo Kurt Singer, o ídolo poderia representar Ama-no-Uzume-no-Mikoto, «a Terrível Mulher do Céu», que dança com o vestido levantado *usque ad partes privatas* (como se exprime Chamberlain) e que, pelo riso que provoca, força a Deusa-Sol, Amaterasu, a sair da caverna onde se escondera. Os naturalistas do século XVIII baseavam, aliás as suas classificações conquiliológicas nas semelhanças com a vulva. G. Elliot Smith, em *The evolution of the Dragon* (Manchester, 1919), cita as linhas seguintes da *Histoire naturelle du Sénégal* (séc. XVIII) de Adamson; «Concha Venerea sic dicta quia partem foemineam quodam modo repraesentat: externe quidem per labiorum fissuram, interno vero propter cavitatem uterum mentientem.»

[13] Andersson, *Children of the yellow earth,* p. 304. Ver também C. K.: Meek, *Man,* 1940, No. 78.

[14] Andersson *ibid.*, p. 304. As jovens Tiagy usam a concha de um molusco como símbolo de virgindade; ao perdê-la devem renunciar ao uso da concha.

[15] Kunz e Stevenson, *The Book of the Pearl,* p. 309, citando Sourindro Mohan Tagore, *Mani-Mâlâ or a treatise on Gems* (Calcutta, 1881).

Com a concha nascida do oceano, a primeira de todas as coisas luminosas, nós matamos os demónios *(raksas)* e triunfamos dos (demónios) devoradores. Com a concha (triunfamos) da doença, da pobreza... A concha é o nosso remédio universal; a pérola preserva-nos do medo. Nascida do céu, nascida do mar, trazida por Sindhu, esta concha nascida do ouro é para nós a jóia *(mani)* que prolonga a vida. Jóia nascida do mar, sol nascido da nuvem, protege-nos de todos os lados das flechas dos Deuses e dos Asuras. Tu és um dos ouros ("pérola" é um dos nomes do ouro), nasceste da Lua (Sôma), enfeitas o carro, resplandeces na aljava das setas. Prolonga as nossas vidas! O osso dos deuses fez-se pérola; ele toma vida e move-se no seio das águas. Tomo-te para o resto da vida, e o vigor e a força, para a longa vida, a vida de cem outonos. Que a pérola te proteja!»

A medicina chinesa, por seu turno, considera a pérola como uma droga excelente pelas suas virtudes fertilizantes e ginecológicas [16]. De acordo com uma crença japonesa, certos mexilhões ajudam no parto; daí a sua designação de «mexilhões-parto-fácil» (Andersson, *Children of the yellow earth*, p. 304). Na China, recomenda-se que não se dê às mulheres grávidas certa ostra que tem a propriedade de apressar o parto (Karlgren, p. 36). As ostras, contendo exclusivamente o princípio *yin*, são favoráveis ao parto e por vezes precipitam-no. A semelhança entre a pérola que se desenvolveu na ostra e o feto é aliás posta em relevo pelos autores chineses. Em *Pei ya* (século XI) diz-se da ostra *pang* que, «grávida da pérola, ela é como (a mulher) transportanto o feto no seu ventre, eis porque *pang* se chama «o ventre da pérola» (Karlgren, p. 36).

Entre os gregos, a pérola era o símbolo do amor e do casamento [17]. As conchas estiveram, aliás, desde os tempos pré-helénicos em estreita relação com as Grandes Deusas [18]. Consagravam-se conchas a Afrodite, em Chipre, para onde a deusa tinha

[16] Cf. J. W. Jackson, *Shells as evidence of the migrations of early culture*, p. 101; De Groot, *The religious system of China*, vol. I (Leiden, 1898), pp. 217, 277.

[17] Kunz e Stevenson, *op. cit.*, pp. 307 *sq.*

[18] Cf. Charles Picard, *Les Religions Préhélléniques*, pp. 60, 80, etc.

sido conduzida após ter nascido da espuma do mar (Plínio, *Hist. Nat.*, IX, 30; XXXII, 5). O mito de Afrodite nascida de uma concha marinha estava provavelmente difundido no mundo mediterrânico. Plauto, que traduziu um verso de Dífilo — tem conhecimento dessa tradição: *Te ex concha natam esse autumnant* [19]. Na Síria, a deusa chamava-se a «Dama das pérolas»; em Antióquia, Margaritô [20]. O complexo Afrodite-conchas é confirmado, além do mais, por numerosas gravuras sobre conchas (Déonna, *op. cit.*, p. 402). A assimilação da concha marinha ao orgão genital feminino era também sem dúvida, do conhecimento dos Gregos. O nascimento de Afrodite dentro de uma concha ilustrava este laço místico entre a deusa e os seus princípios. Este simbolismo do nascimento é que inspirava a função ritual das conchas [21]. Graças ao seu poder criador — na sua qualidade de emblemas da matriz universal — as conchas têm o seu lugar nos ritos funerários. Tal simbolismo de regeneração não se anula facilmente: as conchas que simbolizam a ressurreição em muitos monumentos funerários romanos passarão para a arte cristã (Déonna, p. 408). Aliás muitas vezes a morte é identificada com Vénus: esta é representada sobre o sarcófago, de tronco nu, tendo aos pés a pomba (*ibid.*, p. 409); por esta identificação com o arquétipo da vida em perpétua renovação, a morte assegura a sua ressurreição.

[19] W. Déonna, Aphrodite à la coquille (Revue *Archéologique*, novembre-decembre 1917, pp. 312-416), p. 399.

[20] Déonna, p. 400. Hugo Winckler defende a origem babilónica da palavra grega *margarites* que diz derivar de *mâr-gallittu*, por transformação do *l* em *r* (como em Diglat-Tigris); cf. Winckler, Himmels-und Weltenbild der Babylonier, II ed., Leipzig, 1903, p. 58, n. 1. Ver enunciação das hipóteses sobre a origem da palavra *margarites* em *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (G. Kittel), t. IV, p. 476.

[21] Cf. *Dictionnaire des antiquités*, s. v. *Bucina;* Forrer in *Realle-xicon*, s. v. Muschelschmuck; Pauly-Wissowa, s. v. *Margaritai;* Déonna, p. 406; G. Belluci, *Parallèles ethnographiques* (Pérouse, 1915), pp. 25-27; U. Pestallozza, Sulla rappresentazione di un pithos arcaico-beotico (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XIV, 1938, pp. 12-32), pp. 14 *sq.;* Hoernes-Menghin, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa* (Wien, 1925), p. 319, fig. 1-4 (figurinhas em forma de concha provenientes da Trácia).

Em toda a parte a concha marinha, as pérolas, o caracol, figuram entre os emblemas de amor e de casamento. A estátua de Kâmadeva é ornamentada com conchas [22]. Na Índia anuncia-se a cerimónia nupcial soprando num grande búzio marinho [23]. Esta mesma concha *(Turbinella pyrum)* é, aliás, um dos dois principais símbolos de Vis*n*u. Uma oração ilustra estas valências religiosas: «Na boca desta concha está o deus da Lua, nos seus lados mora Varu*n*a, no seu dorso Prajapati, no seu cimo o Ganges, o Saravastî e todos os outros rios sagrados dos três mundos, onde segundo o mandamento de Vâsudeva, se fazem abluções. Dentro desta concha está o chefe dos brâmanes. Por isso adoremos esta concha sagrada. Glória a ti, concha sagrada, bendita sejas tu por todos os deuses, ó tu nascida do mar e que Vis*n*u segura na mão. Adoramos a concha sagrada, meditamos sobre ela. Exaltemo-nos na alegria!» [24]

Entre os Aztecas, o caracol simbolizava correntemente a concepção, a gravidez, o parto [25]. A propósito da gravura XXVI do *Codex Vaticanus* Kingsborough transcreve a explicação dada pelos indígenas, acerca da associação do molusco *(sea snail)* e do parto: «...tal como este animal marinho sai da concha, assim o homem nasce do ventre da sua mãe» [26]. A mesma interpretação autóctone se encontra, a propósito da gravura XI do *Codex Tetteriano Remensis* (*ibid.*, VI, p. 122).

---

[22] J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich, 1937) vol. I, p. 29.

[23] J. W. Jackson, Shell-Trumpets and their distribution in the Old and New World (*Manchester Memoirs*, 1916, No. 8), p. 7.

[24] Hornell, *The sacred Chank of India* (Madras Fisheries Publications, 1914), citado por Jackson, *The Aztec Moon-cult*, pp. 2-3. Cf. também Arnould Locard, Les Coquilles sacrées das les religions indiennes (*Annales du Musée Guimet*, t. VII, pp. 292-306).

[25] Jackson, *The Aztec Moon-cult, passim.*

[26] Kingsborough, *Antiquities of Mexico* (London, 1831-1848), vol. VI, p. 203.

Funções rituais das conchas

A partir do que foi dito explicam-se facilmente, pelo mesmo simbolismo, a presença da concha marinha, das ostras e das pérolas em muitos ritos religiosos, nas cerimónias agrárias e iniciáticas. As ostras e as pérolas que favorecem a fecundação e o parto, têm também uma feliz influência nas colheitas. A força expressa por um símbolo de fertilidade manifesta-se a todos os níveis cósmicos.

Na Índia soprava-se num búzio durante as cerimónias realizadas nos templos e por ocasião, também, das cerimónias agrícolas, nupciais e funerárias (ver as numerosas referências agrupadas por Jackson, *Shell-Trumpets*, p. 3). Na costa de Malabar, quando da colheita dos primeiros frutos, o padre sai do templo precedido por um homem que sopra num búzio (*ibid.*, p. 3). No Sião os padres sopram em conchas no início das sementeiras (Jackson, *The Aztec Moon-Cult*, p. 3). A mesma função ritual da concha se encontra entre os Aztecas: certos manuscritos representam o deus das Flores e do Alimento levado em procissão, precedido de um padre que toca uma concha (*ibid.*, p. 4).

Viu-se com que precisão o búzio, conchas bivalves, e as ostras exprimem o simbolismo do nascimento e do renascimento. As cerimónias de iniciação incluem uma morte e uma ressurreição simbólicas; a concha pode significar o acto de renascimento espiritual (ressurreição) tão eficazmente como assegura e facilita o nascimento carnal. Daí o rito que consiste, em certas tribos algônquicas, em tocar o neófito com uma concha ao longo da cerimónia de iniciação e a mostrar-lha enquanto lhe contam os mitos cosmológicos e as tradições da tribo [27]. As conchas têm, aliás, um lugar importante na vida religiosa e nas práticas mágicas de numerosas tribos da América (cf. Jackson, *Shell-Trumpets*, pp. 17 *sq.*). Nas cerimónias iniciáticas da «Société Grande-Médecine» dos Ojibwa e de «Médecine Rite» dos Winnebago, as conchas intervêm como elemento indispensável: a morte

---

[27] J. W. Jackson, The Money-Cowry (Cypraea moneta, L.) as a sacred object among American Indians (*Manchester Memoirs*, vol. 60, No. 4, 1916), pp. 5 *sq.*

e a ressurreição ritual do candidato são conduzidas pelo entrochocar de conchas mágicas conservadas em sacos de pele de lontra [28].

Os mesmos laços místicos que ligam as conchas às cerimónias de iniciação e, de modo mais geral, aos diversos ritos religiosos, encontram-se na Indonésia, na Melanésia, na Oceania [29]. A entrada das aldeias do Togo é decorada com ídolos cujos olhos são feitos de conchas e perante os quais se amontoam oferendas das mesmas (Andersson, *Children of the yellow earth*, p. 306). Noutros locais oferecem conchas aos rios, às fontes, às árvores (*ibid.* p. 312). As virtudes mágico-religiosas das conchas explicam igualmente a sua presença na administração da justiça (*ibid.*, p. 307). Como na sociedade chinesa, nas sociedades «primitivas» o emblema que encarna um dos princípios cósmicos assegura a justa aplicação da lei: na sua qualidade de símbolo da Vida cósmica, a concha tem o poder de descobrir toda a infracção à norma, todo o crime contrário aos ritmos e, implicitamente, à ordem da sociedade.

Devido à sua semelhança com a vulva, o búzio e muitas outras espécies de conchas passam por preservar de toda a magia, da *jettatura* ou do *mal'occhio*. Os colares de conchas, as pulseiras, os amuletos ornados com as mesmas ou até a simples imagem destas, defendem mulheres, crianças e gado da má sorte, das doenças, da esterilidade, etc. [30]. O mesmo simbolismo — da assimilação à própria fonte da Vida universal — alimenta a eficência variada da concha, quer se trate de perpetuar as normas da vida cósmica ou social, de promover um estado de bem-estar e a fecundidade, de assegurar parto fácil à mulher ou «renascimento» espiritual do neófito durante uma cerimónia de iniciação.

---

[28] Ver nosso *Chamanisme*, pp. 286 *sq.*

[29] Jackson, *Shell-Trumpets*, pp. 8, 11, 90; W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian Society* (Cambridge, 1914), vol. I, pp. 69, 98, 186; vol. II, pp. 459, 535.

[30] Cf. numerosos exemplos em S. Seligmann, *Der böse Blick* (Berlin, 1910), vol. II, pp. 126 *sq.*, 204 *sq.*

O papel das conchas nas crenças funerárias

O simbolismo sexual e ginecológico das conchas marinhas e das ostras implica, como bem nos lembramos, um significado espiritual: o «segundo nascimento» realizado pela iniciação e tornado possível graças à mesma fonte inesgotável que sustenta a vida cósmica. Daí também a missão das conchas e das pérolas nos costumes funerários; o defunto não se separa da força cósmica que alimentou e regeu a sua vida. Assim, nos túmulos chineses encontra-se jade; impregnado de *yang* — o princípio masculino, solar, «seco» — o jade, pela sua natureza própria, opõe-se à decomposição. «Se se fechar com ouro e jade os nove orifícios do cadáver, este será preservado da putrefacção» escreve o alquimista Ko Hung [31]. E no tratado *T'ao Hung-Ching* (século V) encontram-se as seguintes indicações: «Se, na abertura de um túmulo antigo, o cadáver parece vivo lá dentro, saiba-se que tanto no interior como no exterior do corpo existe uma grande quantidade de ouro e de jade. Segundo as regras da dinastia Han, os príncipes e os senhores eram enterrados com as suas vestes ornamentadas de pérolas e caixas de jade destinadas a preservar o corpo da decomposição» [32]. As recentes escavações confirmaram a afirmação de Ko Hung sobre o jade que «tapa os nove orifícios do cadáver», afirmação que tinha parecido suspeita a mais de um autor [33].

O jade e as conchas concorrem para criar um destino excelente no além; se o primeiro preserva o cadáver da decomposição, as pérolas e as conchas preparam ao defunto um novo nascimento. Segundo *Li Ki*, o caixão era enfeitado com «cinco fileiri-

---

[31] B. Laufer, *Jade, a study in Chinese Archeology and Religion* (Field Museum, Chicago, 1912), p. 299, nota.

[32] Laufer, *op. cit.*, p. 299. Cf. também Karlgren, *Some fecundity symbols*, pp. 22 *sq.*; Giseler, Les Symboles de jade dans le taoïsme (*Revue d'Histoire des Religions*, 1932, t. 105, pp. 158-181).

[33] C. Hentze, *Les figurines de la céramique funéraire* (Dresden, 1928) p. V. Ver também C. Hentze, Les Jades archaïques en Chine (*Artibus Asiae*, III, 1928-1929, pp. 96-110); *id.*, Les Jades Pi et les symboles solaires (*ibid.*, pp. 199-216; t. IV, pp. 35-41).

ras de conchas preciosas» e de «placas de jade»[34]. Além da ostra *pei* o culto funerário chinês utilizava ainda o maior e mais fino dos mexilhões: *shen*. Mexilhões e moluscos bivalves eram colocados no fundo do túmulo (Karlgren, *Some fecundity symbols*, p. 41). Cheng Hüan comenta assim este costume: «Antes de descer o caixão, deve cobrir-se de *shen* o fundo do túmulo a fim de evitar a humidade» *(ibid.)*. Metiam-se pérolas na boca do morto e o ritual funerário utilizado para os Soberanos da dinastia Han precisa que «as suas bocas são enchidas com arroz, pérolas e jade, como manda o costume de há muito estabelecido para estas cerimónias»[35]. Encontraram-se cauris (búzios brancos) até nas estações pré-históricas do Pu-Chao[36]. Como veremos, a cerâmica chinesa proto-histórica foi também muito influenciada pelo simbolismo da concha.

O papel das conchas nas cerimónias funerárias da Índia não é menos importante. Sopra-se num búzio e semeia-se de conchas o caminho que leva da casa do morto ao cemitério. Em certas províncias enche-se de pérolas a boca do morto (Andersson, p. 299). O costume reencontra-se em Bornéu, onde a influência hindu se implantou nitidamente num rito autóctone[37]. Em África estende-se uma camada de conchas no fundo do túmulo[38]. Este costume era frequente entre muitas populações americanas antigas (ver mais adiante). Encontraram-se conchas de toda a espécie, pérolas naturais ou pérolas artificiais em quantidades consideráveis nas estações pré-históricas, mais frequentemente nos túmulos. Na caverna de Laugérie (vale do Vézere, em Dordogne), pertencente ao paleolítico, as escavações fizeram aparecer numerosas conchas de espécies mediterrânicas, *Cypraea pyrum* e *C. lurida* (conchas-de-Vénus). Sobre o esqueleto as

[34] S. Couvreur, *Li Ki*, t. II (Ho Kien Fou, 2ᵉ éd., 1913), p. 252. Cf. também Couvreur, Tso tchouan, trad., t. I, p. 259.

[35] De Groot, *Religious System* of China (1892), I, p. 277.

[36] Andersson, *op. cit.*, p. 323. Os cauris encontram-se já nos túmulos do fim do paleolítico, ver K. Singer, *op. cit.*, p. 50.

[37] Kunz e Stevenson, *The Book of the Pearl*, p. 310.

[38] Cf. Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore* (Paris, 1928), p. 10.

conchas estavam dispostas simetricamente aos pares: quatro na testa, uma sobre cada mão, duas sobre cada pé, quatro junto dos joelhos e tornozelos. A gruta de Cavillon continha cerca de oito mil conchas, na sua maior parte pintadas de vermelho e um décimo das quais estava perfurada[39]. Por seu lado, Cro-Magnon revelou mais de trezentas conchas de *Littorina littorea* perfuradas (Déchelette, *op. cit.*, p. 208). Algures foi encontrado um esqueleto de mulher coberto de conchas junto de um esqueleto de homem, com ornamentos e coroa feitos de conchas perfuradas. O homem de Combe-Capelle estava igualmente enfeitado com um colar de conchas perfuradas[40]. O que leva Mainage a interrogar-se: «Por que razão o esqueleto de Laugerie-Basse (Dordogne) usava um colar feito de conchas mediterrânicas e o esqueleto de Cro-Magnon um ornamento confeccionado com conchas oceânicas? Porque é que em Grimaldi (Côte d'Azur), os túmulos forneceram conchas apanhadas no litoral do Atlântico? E como é que em Pont-à-Lesse, na Bélgica se encontram conchas terciárias recolhidas nos arredores de Reims?»[41] Só o nomadismo dos quaternários basta, muito provavelmente, para explicar estes factos; mas é mais uma prova da importância mágico-religiosa das conchas nos povos pré-históricos.

Também se encontraram conchas de moluscos nos túmulos do Egipto pré-dinástico. As conchas do mar Vermelho forneceram durante muito tempo amuletos aos Egípcios[42]. As escavações de Creta revelaram uma profusão análoga de restos conquíferos. Em Phaestos, encontraram-se num depósito neolítico, ao lado de uma imagem feminina em argila, conchas de *petunculus;* o seu significado religioso não deixa dúvidas[43]. As escavações de Sir Arthur Evans permitiram definir mais claramente o valor

[39] Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, 2ᵉ éd. (Paris, 1924), t. I, p. 208.

[40] Cf. Osborn, *Men of the Old Stone age*, pp. 304, 305.

[41] Th. Mainage, *Les Religions de la préhistoire*. I *L'Age paléolithique* (Paris, 1921), pp. 96-97.

[42] Sir E. Wallis Budge, *Amulets and Superstitions* (Oxford, 1930), p. 73.

[43] Sir Arthur Evans, *The Palace of Minos*, vol. I (London, 1921), p. 37.

mágico e a função cultural das conchas (cf. *Palace of Minos*, I, pp. 517 *sq.*). Os desenhos com motivos de conchas eram, aliás, frequentes e a sua persistência deve menos ao valor decorativo do motivo do que ao seu simbolismo (*ibid.*, p. 519, figs. 377, 378). Uma descoberta notável deste ponto de vista, e que, segundo a opinião autorizada de Andersson, asseguraria a transição entre o ciclo cultural euro-africano e a Ásia oriental, foi feita por Pumpelly em Anu (Andersson, p. 298). Por seu turno, Andersson encontrou conchas em Yang Chao Thun, em Sha Ching (no deserto de Chen Fu), isto é, nas estações pré-históricas onde as urnas funerárias atestam os desenhos tão característicos que foram designados por «death pattern» e «cowrie pattern» e cujo simbolismo: morte-renascimento não deixa sombra de dúvida (Andersson, *ibid.*, pp. 322 *sq.*). Um antiquíssimo costume japonês explica-se por crenças semelhantes: ungindo o próprio corpo com pó de conchas assegura-se o renascimento (Kurt Singer, *op. cit.*, p. 51).

O papel funerário das pérolas e das conchas parece ter sido de uma importância decisiva entre as populações autóctones das duas Américas. A documentação recolhida por Jackson é, a este respeito, bastante eloquente [44]. A propósito dos Índios da Florida, Streeter escreve que «tal como no Egipto de Cleópatra, na Florida os túmulos dos reis eram enfeitados com pérolas. Os soldados de Soto, num dos grandes templos, encontraram urnas de madeira onde jaziam mortos embalsamados; junto deles havia pequenos cestos de pérolas. O templo de Tolomecco era o mais rico em pérolas: as paredes altas e o tecto eram em nácar e colares de pérolas e de plumas pendiam das primeiras; sobre os caixões dos reis estavam pousados os respectivos escudos ornamentados de pérolas e, no meio do templo, encontravam-se jarras cheias de pérolas preciosas» [45]. Willoughby mostrou já o papel essencial das pérolas nas cerimónias funerárias, descrevendo as solenidades de mumificação dos reis índios de Virgí-

[44] Jackson, The geographical distribution of the use of Pearls and Pearl-shells, republicado em *Shells as evidence of the migrations of early culture*, pp. 72 *sq.* Cf. pp. 112 *sq.*

[45] Jackson, *Shells*, pp. 116-117.

nia [46]. Zelia Nuttall descobriu, no cimo de uma pirâmide do México, uma camada espessa de conchas, no meio da qual estavam túmulos [47]. E estes são apenas alguns dos documentos existentes no que respeita aos índios americanos [48]. A presença, em certas regiões (no Yucatan, por exemplo) de bocados de ferro [49] ao lado das pérolas e das conchas, prova que se entendia aproximar o defunto de todas as formas de energia mágica de que então se dispunha, desempenhando o ferro, como em Creta, o papel pertencente na China ao jade e ao ouro [50].

Na caverna de Mahaxay (Laos), Madeleine Colani descobriu machados, cristais de rocha e muitas conchas de *Cypraea* [51] e conseguiu, ao mesmo tempo, demonstrar o carácter funerário e a função mágica dos machados [52]. Todos estes objectos eram colocados no túmulo a fim de assegurar ao defunto as melhores condições no além.

Importantes depósitos conquíferos, de ostras e outros moluscos, foram encontrados em muitas estações pré-históricas muito afastadas uma das outras. Algumas *Cypraea moneta*, por exemplo foram descobertas na famosa necrópole de Kuban, norte do Cáucaso (século XIV A.C.); Outras conchas nos túmulos citas dos arredores de Kiev, que pertencem à civilização Ananino do

[46] C. C. Willoughby, The Virginia Indians in the seven teenth century (*The American Anthropologist*, vol. IX, No. 1, Jan. 1907, pp. 57-86), pp. 61, 62.

[47] Cf. W. J. Perry, *The Children of the Sun*, p. 66. Os Índios que vivem nas margens do Golfo da Califórnia e cuja cultura se mantém primitiva, cobrem os seus mortos com uma carapaça de tartaruga, *ibid.*, p. 250. A tartaruga, de facto, pela sua natureza de animal aquático liga-se estreitamente às águas e à lua.

[48] Cf. Kunz e Stevenson, *The Book of the Pearl*, pp. 485 *sq.*

[49] Stephens, *Incidents of travel in Yucatan*, t. II, p. 344, citado por Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkers* (Leipzig, 1884), p. 136.

[50] Cf. nossa *Metallurgy, Magic and Alchemy*, p. 12 (*Zalmoxis*, I, p. 94).

[51] Madeleine Colani, Haches et bijoux. République de l'Équateur, Insulinde, Eurasie (B. E. F. E. O., XXXV, 1935, fasc. 2, pp. 313-362), p. 347.

[52] Cf. também Hanna Rydh, On Symbolism in mortuary ceramics (*Bull. of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 1, Stockolm, 1929, pp. 71-121), pp. 114 *sq.*

Ural ocidental. Depósitos análogos foram encontrados na Bósnia, em França, em Inglaterra e na Alemanha, na costa báltica sobretudo (onde os antigos já procuravam o âmbar)[53].

A função capital das pérolas na elaboração dos diferentes rituais mortuários avalia-se também pela presença de pérolas artificiais. Nieuwenhuis estudou estas últimas — executadas em pedra ou em porcelana — de que se servem frequentemente os habitantes de Bornéu. A origem das mais antigas continua incerta; as mais recentes vêm de Singapura, mas são, na maior parte das vezes, fabricadas na Europa, em Gablonz (Boémia), Birmingham, Murano[54]. Madeleine Colani explica assim o papel destas pérolas nas solenidades agrícolas, nos sacrifícios ou nas cerimónias funerárias do Laos: «Os mortos são providos de pérolas para a vida celeste; aquelas são introduzidas nos orifícios naturais do cadáver. Nos nossos dias os mortos são enterrados com cintos, bonés ou fatos enfeitados com pérolas. Depois da corrupção do corpo as pérolas destacam-se...»[55] O mesmo autor encontrou, enterradas junto dos megalitos do Tran Ninh, uma quantidade destas pequenas jóias em vidro, centenas por vezes: «Estas pérolas antigas desempenhavam, de acordo com todas as probalidades, uma função importante na vida dos povos. As que descobrimos tinham sido enterradas no solo para servir aos defuntos. Estas são muito mais simples do que as representadas por M. Nieuwenhuis. Teriam elas unicamente uma atribuição funerária? Ignoramo-lo» (*op cit.* p. 199). Junto destas pérolas arcaicas do Alto-Laos havia guisos em bronze. A associação metal-pérolas (conchas, etc.) é, aliás, frequente; manteve-se em certas regiões do Pacífico. Madeleine Colani recorda que «no Bornéu dos nossos dias, mulheres dayak usam colares com muitos guisos» (*ibid.*, p. 199, fig. 24).

O caso das pérolas artificiais é um exemplo certo de degra-

[53] Andersson *op. cit.*, pp. 299 *sq.*; Jackson, *The geographical distribution, passim.*

[54] Nieuwenhuis, Kunstperlen und ihre kulturelle Bedeutung (*Internat. Archiv f. Ethnographie*, Bd. 16, pp. 135-153).

[55] Madeleine Colani, Essai d'ethnographie comparée (*B.E.F.E.O.*, vol. XXXVI, 1936, pp. 197-280), pp. 198 *sq.*

dação do sentido metafísico original e da sua evicção por um sentido secundário, exclusivamente mágico. O poder sagrado das pérolas vinha da sua origem marinha e de um simbolismo ginecológico. É pouco provável que todas as populações que utilizaram pérolas e conchas nas suas cerimónias mágicas e funerárias tenham tido consciência deste simbolismo; supondo mesmo que tenha havido uma consciência dessas relações, esta deve ter-se limitado a alguns membros da sociedade: este conhecimento não se conservou sempre intacto. Quer tenham tomado de empréstimo a noção mágica da pérola às populações de cultura superior com as quais se viram em contacto, quer a sua própria noção tenha, com o tempo, sofrido, pela intervenção de elementos estranhos, um abastardamento — o facto é que certas populações fizeram entrar nas suas cerimónias objectos artificiais que pretendiam assemelhar-se aos «modelos sagrados». O caso não é único. Conhece-se o valor cosmológico do *lápis-lazúli* na Mesopotâmia. O azul desta pedra é exactamente igual ao do céu estrelado, em cuja força sagrada ela participa[56]. Uma concepção análoga encontra-se, aliás, na América pré-colombiana. Em alguns túmulos antigos de uma ilha do Equador encontraram-se vinte e oito bocados de *lápis-lazúli* talhados em forma de cilindro e maravilhosamente polidos. Mas depois foi provado que esses bocados de *lápis-lazúli* não pertenciam aos aborígenes da ilha; com toda a certeza foram deixados pelos visitantes do continente que se dirigiram à ilha com a finalidade de praticar certos ritos ou cerimónias sagradas[57].

É importante salientar que na África ocidental se atribui também valor excepcional às pedras artificiais azuis. Wiener recolheu ali uma documentação muito rica[58]. É certo que o sim-

[56] Ernst Darmstaedter, *Der babylonisch-assyrische Lasurstein* (*em Studien für Geschichte der Chemie, Festgabe Ed. von Lippmann*, Berlin, 1927, pp. 1-8). Cf. nosso livro, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, pp. 51 *sq.*

[57] George F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-London, 1915), p. 308.

[58] Leon Wiener, *Africa and the discovery of America* (Philadelphia, 1920-1922), vol. II, pp. 237-248; cf. nossa *Cosmologie si alchimie babiloniana*, pp. 56 *sq.*

bolismo e o valor religioso destas pedras têm a sua explicação na ideia da força sagrada em que, por virtude da sua cor celeste, elas participam. Ideia frequentemente ignorada, ou mal entendida, ou «degradada» por certos elementos destas populações, que frequentes vezes tomaram de empréstimo o objecto do culto ou do símbolo de uma cultura avançada, sem lhe adoptarem o significado normal, na maioria das vezes inacessível a essas populações. Pode assim supor-se que as célebres falsas gemas coloridas que, do Egipto, da Mesopotâmia, do Oriente romano, penetraram até ao Extremo-Oriente, tiveram, em dado momento um significado mágico, derivado, sem dúvida alguma, do seu modelo natural ou do simbolismo geométrico que elas implicam [59].

A virtude sagrada das conchas transmite-se à sua *imagem* como aos motivos decorativos de que a espiral é elemento essencial. Encontram-se no Kansu (período Ma Chang), numerosas urnas funerárias decoradas com «*cowrie-pattern*» [60]. Andersson, por outro lado, interpreta a figura que predomina nas urnas de P' an Shan como um jogo de quatro magníficas espirais [61]. Facto digno de relevo, este motivo é reservado quase exclusivamente às urnas funerárias; nunca aparece nas cerâmicas de utilização profana [62]. O valor metafísico e ritual do «cowrie-pattern» («death-pattern») fica assim bem estabelecido. Este motivo de decoração, típico da cerâmica chinesa, tem papel activo no culto dos mortos. A imagem da concha ou os elementos geométricos derivados da representação esquemática da concha, põem o defunto em comunicação com as forças cósmicas que comandam a fertilidade, o nascimento e a vida. Pois o que tem valor religioso é o *simbolismo* da concha: a *imagem* é por si só eficiente no culto dos mortos, quer esteja presente através da concha, quer actue simplesmente através do motivo ornamental da espiral ou do «cowrie-pattern» [63].

A função mágica deste motivo decorativo funerário não se verifica, aliás, apenas na China. Hanna Rydh assinalou semelhanças entre o «death-pattern» da cerâmica pré-histórica chinesa e os desenhos gravados nas urnas pertencentes à cultura megalítica escandinava [64]. Por outro lado Andersson nota certas analogias entre as urnas de Kansu e a cerâmica pintada da Rússia meridional (Tripolje), analogias essas igualmente estudadas pelo professor Bogajevski. Este motivo da espiral encontra-se aliás em muitos pontos da Europa, da América, da Ásia [65]. É necessário acrescentarmos, todavia, que o simbolismo da espiral é bastante complexo e a sua «origem» ainda incerta [66]. Pelo menos pode-se, provisoriamente, captar a polivalência simbólica da espiral, suas relações estreitas com a Lua, o raio, as águas, a fecundidade, o nascimento, a vida de além-túmulo. A concha, afinal, se bem nos lembrarmos, não se liga exclusivamente ao culto dos mortos. Ela aparece em todos os actos essenciais da vida do homem e da colectividade: nascimento, iniciação, casamento, morte, cerimónias agrícolas, cerimónias religiosas, etc.

A pérola na magia e na medicina

A história da pérola é um testemunho mais do fenómeno de degradação de um sentido inicial, metafísico. O que, num

[59] C. G. Seligman and H. C. Beck, Far eastern glass: some western origins (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 10, Stockholm, 1938, pp. 1-64).

[60] Andersson, *Children of the yellow earth*, p. 323; On symbolism in the prehistoric painted ceramics of China (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, vol. I, 1929, pp. 66 *sq.*

[61] *Children of the yellow earth*, p. 324.

[62] Andersson, *On symbolism in the prehistoric painted ceramics, passim;* Hanna Rydh, Symbolism in mortuary ceramics, pp. 81 *sq.* Cf. Carl Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), pp. 118. *sq.*

[63] Andersson, *Children of the yellow earth*, pp. 323 *sq.*

[64] *Symbolism in mortuary ceramics*, especialmente pp. 72 *sq.*

[65] Madeleine Colani, *Haches et bijoux*, pp. 351 *sq.*

[66] Cf. as obras de Andersson e de Hentze. Ver também L. Siret, *Origine et signification du décor spiralé* (XV Congresso Intern. d'Anthropologie, Portugal, 1930, pp. 465-482; explicação racionalista). Sobre o simbolismo da concha marinha dans la théologie et l'art hindou, cf. A. Coomaraswamy, *Elements of buddhist Iconography* (Cambridge, 1935), pp. 77-78; *A new approach to the Vedas* (London, 1933), p. 91, n. 67.

dado momento, foi símbolo cosmológico, objecto rico em forças sagradas benfeitoras, torna-se, por obra do tempo, em elemento decorativo, cujas qualidades estéticas e valor económico são apreciados. Mas da pérola-símbolo da *realidade* absoluta, à pérola — «objecto-de-valor» dos nossos dias, a mudança operou-se em várias etapas. Na medicina, por exemplo, tanto oriental como ocidental, a pérola desempenhou um papel importante. Takkur analisa em pormenor as qualidades medicinais da pérola, que se emprega contra as hemorragias e a icterícia, que cura os possessos e a loucura [67]. O autor hindu aliás, nada mais faz do que continuar uma longa tradição médica: médicos ilustres, como Caraka e Suçruta, recomendam já o uso da pérola [68]. Narahari, médico de Cachemira (à roda de 1240) no seu trabalho *Râjanigantu* (*varga* XIII), escreve que a pérola cura os males dos olhos, que é um antídoto eficaz nos casos de envenenamento, que cura a tísica, que, enfim, garante força e saúde [69]. Está escrito na *Kathâsaritsâgara* que a pérola — como os elixires da alquimia — «expulsa o veneno, os demónios, a velhice e a doença». A *Harshacarîta* lembra que a pérola nasceu das lágrimas do deus da Lua e que a sua origem lunar — sendo a mesma Lua «fonte de ambrosia eternamente curativa» — faz dela o antídoto de todos os venenos [70]. Na China a medicina utilizava unicamente a «pérola virgem», não perfurada, que passava por curar todas as doenças dos olhos. A medicina árabe reconhece à pérola virtudes idênticas [71].

A partir do século VII a utilização medicinal da pérola divulga-se também na medicina europeia, e em breve se verifica

[67] Kunz e Stevenson, *op. cit.*, p. 209; Jackson, *Shells as evidence of the migrations of early culture*, p. 92.

[68] Kunz, *ibid.*, p. 308.

[69] R. Garbe, *Die Indische Mineralien* (Leipzig, 1882), p. 74.

[70] *Harshaçarîta*, trad. Cowell et Thomas, pp. 251 *sq.*

[71] Leclerc, *Traité des simples*, vol. III, p. 248 (Ibn el-Beithar cite Ibn Massa et Ishak Ibn Amrân, limita-se no entanto a um só uso medicinal); Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg, 1912), p. 133; nas crenças populares da Índia e da Arábia: cf. Penzer, *Ocean of Story* (London, 1924 *sq.*), vol. I, pp. 212, 213 (o pó da pérola como remédio para os males dos olhos, etc.).

uma grande procura desta pedra preciosa (Kunz e Stevenson, *op. cit.*, p. 18). Albertus Magnus recomenda o seu emprego (*ibid.* p. 311). Malachias Geiger na sua *Margaritologia* (1637) preocupa-se exclusivamente com a utilização medicinal da pérola afirmando que a empregou, com êxito, no tratamento da epilepsia, da loucura e da melancolia (*ibid.* p. 312). Um outro sublinha a eficácia da pérola para fortificar o coração e tratar a melancolia (*ibid.* p. 312). Francis Bacon inclui a pérola nas drogas da longevidade (*ibid.* p. 313).

É escusado dizer que o lugar da pérola na medicina de tantas civilizações diferentes mais não faz que suceder à importância que teve, primeiramente, na religião e na magia. Por ter sido símbolo da força aquática e geradora, a pérola torna-se — numa época posterior — tónico geral, afrodisíaco e ao mesmo tempo remédio para a loucura e melancolia, duas doenças de influência lunar [72] portanto sensíveis à acção de todo o símbolo de Mulher, de Água, de Erotismo. O seu papel na cura de doenças dos olhos e como antídoto de venenos é uma herança das relações míticas entre pérola e serpentes. Em muitas regiões pensava-se que as pedras preciosas caíam da cabeça das serpentes ou estavam escondidas na garganta dos dragões [73]. Na China, a cabeça do dragão continua a passar por incluir uma pérola ou qualquer outra pedra preciosa [74], e mais do que uma obra de arte representa um dragão com uma pérola na boca [75]. Este motivo iconográfico deriva de um simbolismo muito antigo e assaz complexo que nos levaria muito longe [76].

[72] P. Saintyves. *L'Astrologie populaire*, pp. 181 *sq.*

[73] Cf. nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 377, 389 (bibliografia). O essencial encontra-se no estudo de W. R. Halliday, Of snakestones (republicado em *Folklore Studies*, London, 1924, pp. 132-155). Ver também M. O. W. Jeffreys, Snake Stones (*Journal of the Royal African Society*, LXI, 1942, No. 165).

[74] Cf. por exemplo De Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouï*, vol. II, pp. 369, 385; Gieseler, Le Mythe du dragon en Chine (*Revue Archéologique*, 5e série, t. VI, 1917, pp. 104-170), *passim*.

[75] Cf. Josef Zykan, Drache und Perle (*Artibus Asiae*, VI, 1-2, 1936, pp. 5-16), p. 9, fig. 1, etc.

[76] Cf. Alfred Salmony, The magic ball and the golden fruit in ancient chinese art (*Art and Tought, Hommage à Coomaraswamy*, London,

Significativo, enfim, o valor da *longevidade* que Francis Bacon atribui à pérola. É justamente uma das virtudes primordiais desta pedra preciosa. A sua presença sobre o corpo do homem, como, aliás a da concha, projecta este nas próprias fontes de energia, de fecundidade e de fertilidade universais. Quando esta imagem interior deixou de corresponder ao novo Cosmos descoberto pelo homem, ou quando a sua recordação, por outros motivos, se abastardou, o objecto antes sagrado conservou o seu valor, mas esse mesmo valor definiu-se a um outro nível.

Nos confins da magia e da medicina, a pérola desempenha o papel ambíguo de *talismã*[77]; o que antes dava fertilidade e assegurava um destino ideal *post-mortem* torna-se pouco a pouco fonte constante de prosperidade[78]. Na Índia, esta concepção conservou-se até bastante tarde. «A pérola deve sempre usar-se como amuleto dos que desejam prosperidade», diz Budahabatta[79]. A prova de que a pérola entrou na medicina por ter tido primeiro o seu papel na magia e no simbolismo erótico-funerário, é que as conchas, em certas regiões, possuem uma virtude medicinal. Na China elas são tão familiares ao médico como preciosas para o mágico[80]. E o mesmo acontece em certas tribos da América[81].

Além do valor que lhe é reconhecido pela magia e pela medicina, as conchas marinhas e outras foram frequentemente utilizadas como moeda. As informações fornecidas a este propósito por Jackson e alguns outros autores são suficientes para o pro-

1947, pp. 105-109); ver também nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 250 *sq.* O estude de Marc R. Sauter, Essai sur l'histoire de la perle à ailette (*Jahrbuch der Schweitzerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, XXXV, Frauenfeld, 1945) foi-nos inacessível.

77 S. Seligmann, *Der böse Blick*, II, pp. 126, 209; *id.*, *Die magische Heil-und Schutzmittel*, p. 199.

78 A pérola protege das epidemias, dá coragem a quem a usa, etc.; cf. M. Gaster, The hebrew version of the Secretum Secretorum (republicado em *Studies and Texts*, vol. II, London, 1925-1928), p. 812.

79 Louis Finot, *Les Lapidaires indiens*, p. 16; Kunz, *op. cit.*, p. 316.

80 Karlgren, *op. cit.*, p. 36.

81 Jackson, *The Money Cowry* (*Cypraea moneta*, L.) *as a sacred object among American Indians*, pp. 3 *sq.*

var[82]. Karlgren, que demonstrou o emprego monetário das conchas na China, pensa que o costume de colocar uma moeda sobre a testa não é mais do que uma reminiscência dos tempos em que a concha era ainda correntemente usada como amuleto[83]. O valor sagrado simbólico da concha marinha e da pérola torna-se pouco a pouco profano. Mas, a natureza *preciosa* do objecto em nada é atingida por este deslocamento de valor. Nele se concentrou em todos os momentos a *força*, ele é força e substância; enfim, ele permanece constantemente solidário da «realidade», da vida e da fertilidade.

O mito da pérola

As imagens arquetípicas guardam intactas as suas valências metafísicas a despeito das eventuais valorizações «concretas»: o valor económico da pérola não anula de maneira alguma o seu simbolismo religioso; este é continuamente redescoberto, reintegrado, enriquecido. Recordemos, efectivamente, o papel considerável que a pérola desempenha na especulação iraniana, no cristianismo e na gnose. Uma tradição de origem oriental explica o nascimento da pérola como fruto do raio penetrando no mexilhão[84]: a pérola seria o resultado da união entre o Fogo e a Água. Santo Efrém utiliza este mito antigo para ilustrar tanto a Imaculada Conceição como o nascimento espiritual de Cristo no baptismo de fogo[85].

82 Cf. The use of Cowry-shells for the purposes of currency, Amulets and Charms (*Manch. Mem.*, 1916, No. 13); *Shells*, pp. 123-194; Leo Wiener, *Africa and the discovery of America*, p. 203, *sq.*; Helmut Petri, Die Geldformen der Südsee (*Anthropos*, 31, 1936, pp. 187-212; 509-554), pp. 193 *sq.* (cauris como moeda), 208 *sq.* (a pérola como moeda). O estudo de M. J. M. Faddegon, Notice sur les cauris, não pôde ser utilizado (*Tijdschrift van het Kon. Ned. Genootschap voor Munt-en Penningkunde*, 1905; cf. *Isis*, vol. 19, 1933, p. 603).

83 Karlgren, *op. cit.*, p. 34.

84 Cf. Pauly-Wissowa, s.v. *Margaritai*, col. 1692.

85 H. Usener, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes (nas *Theologische Abhandlungen C. von Weizsacker... gewidmet*, Freiburg i Breisgau, 1892, pp. 201-213); Carl-Martin Edsman, *Le Baptême de feu* (Leipzig-Uppsala, 1940), pp. 190 *sq.*

Por outro lado, Stig Wikander mostrou que a pérola era o símbolo iraniano por excelência do Salvador[86]. A identificação da Pérola com o «Salvador salvado» tornava possível um duplo simbolismo: a Pérola tanto podia representar Cristo como a alma humana. Orígenes retoma a identificação de Cristo com a pérola: é nisto seguido por inúmeros autores (Edsman, *Le Baptême de feu*, pp. 192, *sq.*). Num texto do pseudo-Macário a pérola simboliza por um lado Cristo-Rei e por outro o descendente do Rei, o cristão: «A Pérola, grande, preciosa e real, pertencente ao diadema real convém unicamente ao rei. Só ele pode usar esta pérola. Não é permitido a nenhum outro usar pérola semelhante. Assim um homem que não nasceu de espírito real e divino, que não se tornou membro da raça celeste e real e que não é filho de Deus — como está escrito: «Mas a todos que a receberam, ela conferiu o poder de se tornarem filhos de Deus» (S. João, I, 12) — não pode usar a preciosa pérola celeste, a imagem da indizível Luz que é o Senhor. É que não se tornou filho de rei. Aqueles que usam e possuem a pérola, vivem e governam com Cristo por toda a eternidade» (*Homilia*, XXIII, 1; texto citado e traduzido por Edsman, *op. cit.*, pp. 192-193).

No famoso escrito gnóstico, os *Actos de Tomé* a busca da pérola simboliza o drama espiritual da queda do homem e da sua salvação: um Príncipe do Oriente chega ao Egipto para procurar a Pérola defendida por serpentes monstruosas. O Príncipe deve vencer uma série de provas iniciáticas para obtê-la e só consegue vencer, aliás, com a ajuda de seu pai, o Rei dos Reis, imagem gnóstica do Pai celeste[87]. O simbolismo deste texto é bastante complexo: a Pérola representa por um lado a alma

[86] Resumo do livro de Edsman, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, vol. 17, 1945, pp. 228-233: cf. Geo Windengren, *Mesopotamian elements in manicheism* (Uppsala, 1946), p. 119; *id.*, Der iranische Hintergrund der Gnosis (Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte, IV, 1952, pp. 97-114), p. 113.

[87] A. Hilgenfeld, Der Königssohn und die Perle (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, vol. 47, 1904, pp. 219-249); R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), pp. 72 *sq.* (obra fundamental); Edsman, *op. cit.*, p. 193, nota 4; Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, pp. 105 *sq.*

humana caída no mundo das trevas e por outro o próprio «Salvador salvo». A identificação do homem com a pérola encontra-se em muitos textos maniqueístas e mandeístas. O Espírito Vivo «retira o Primeiro homem para fora da luta como uma pérola é tirada do mar» (*Kephalaia*, p. 85, citado por Edsman, p. 195). Santo Efrém compara o mistério do baptismo com uma pérola que não pode voltar a ser adquirida: «também o mergulhador tira a pérola do mar. Mergulhai (deixai-vos baptizar), tirai da água a pureza que nela está escondida, a pérola de onde saiu a coroa da divindade» (citado por Edsman, p. 197).

Numa outra ocasião, discorrendo a respeito de ascetas e de monges, Santo Efrém compara a ascese a um «segundo baptismo»: tal como o caçador de pérolas deve mergulhar nu no oceano e abrir caminho por entre os monstros marinhos, assim também os ascetas penetram nus por entre os «homens deste mundo» (Edsman, p. 198). Além do simbolismo da nudez pode decifrar-se neste texto alusão aos monstros marinhos que espreitam o catecúmeno durante a sua imersão baptismal (ver o capítulo seguinte, pp. 203 *sq.*). A gnose está «escondida» e é difícil de atingir; o caminho da salvação está semeado de obstáculos. A pérola simboliza tudo isto e outras coisas ainda; a sua aparição neste mundo fenomenal é miraculosa, a sua presença entre os seres caídos é paradoxal. A pérola significa o mistério do transcendente tornado sensível, a manifestação do Deus no Cosmos. Graças ao gnosticismo e à teologia cristã, este antigo símbolo da Realidade e da Vida-sem-Morte adquire novas valências: a alma imortal, o «Salvador salvo», o Cristo-Rei. Sublinhemos uma vez mais a *continuidade* das diversas significações da pérola, desde as mais arcaicas e elementares aos mais complexos simbolismos elaborados pela especulação gnóstica e ortodoxa.

V

Simbolismo e história

Baptismo; dilúvio e simbolismos aquáticos

Entre os poucos grupos de símbolos solidários do simbolismo que acabamos de apresentar, este último é de longe o mais vasto e complexo. Tentámos isolar a sua estrutura num trabalho anterior, ao qual nos permitimos remeter o leitor (cf. *Traité* d'Histoire des Religions, pp. 168 *sq.*) que aí encontrará as peças essenciais de um processo sobre as hierofanias aquáticas e, ao mesmo tempo, uma análise do simbolismo que as valoriza. Limitar-nos-emos aqui a alguns dos seus traços mais importantes.

As águas simbolizam a soma universal das virtualidades; elas são *fons et origo*, o reservatório de todas as possibilidades de existência. A imagem exemplar de toda a criação é a Ilha que subitamente se «manifesta» no meio das ondas. Em contrapartida, a imersão na água simboliza a regressão ao pré-formal, a reintegração no mundo indeferenciado da pré-existência. A imersão repete o gesto cosmogónico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das Águas implica tanto a Morte como o Renascimento. O contacto com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado porque a dissolução é seguida de um «novo nascimento», por outro lado porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida. À cosmogonia aquática correspondem — a nível antropológico — as hilogenias, as crenças segundo as quais o género humano nasceu das Águas. Ao dilúvio ou à submersão periódica dos continentes (mitos do tipo «Atlântida») corresponde, ao nível humano, a «segunda morte» da alma (a «humidade» e *leimon* dos Infernos, etc.) ou a morte

iniciática pelo baptismo. Mas, tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas águas equivale, não a uma extinção definitiva, mas a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma nova criação, de uma nova vida ou de um homem novo, conforme se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico. Do ponto de vista da estrutura, o «dilúvio» é comparável ao «baptismo», e a libação funerária às lustrações dos recém-nascidos ou aos banhos rituais primaveris que proporcionam saúde e fertilidade.

Em qualquer conjunto religioso em que se encontrem, as Águas conservam invariavelmente a sua função: elas desintegram, anulam as formas, «lavam os pecados», simultaneamente purificadoras e regeneradoras. O seu destino é preceder a Criação e reabsorvê-la, incapazes que são de ultrapassar a sua própria modalidade, ou seja de se manifestar em *formas*. As Águas não podem transcender a condição do virtual, dos germes e das latências. Tudo quanto é *forma* se manifesta sobre as Águas, destacando-se das Águas. Em contrapartida, desde que se destaca das Águas, e deixa de ser virtual, toda a «forma» cai sob a lei do Tempo e da Vida; adquire limites, participa no futuro universal, submete-se à história, corrompe-se e acaba por se esvaziar da sua substância, a menos que se regenere através de imersões periódicas nas Águas e que repita o «dilúvio» com o seu corolário «cosmogónico». As lustrações e as purificações rituais com a água têm como finalidade a actualização fulgurante do momento intemporal (*in illo tempore*) em que se deu a criação; elas são a repetição simbólica do nascimento dos mundos ou do «homem novo».

Um traço é aqui essencial: é que a sacralidade das Águas e a estrutura das cosmologias e dos apocalipses aquáticos *não poderiam ser integralmente revelados senão através do simbolismo aquático*, que é o único «sistema» capaz de integrar todas as revelações particulares das inúmeras hierofanias (ver nosso *Traité* p. 383). Esta lei é, de resto, a de todo o simbolismo: é o *conjunto* simbólico que valoriza (e corrige!) as diversas significações das hierofanias. As «Águas da Morte», por exemplo,

só revelam o seu sentido profundo na medida em que se conhece a estrutura do simbolismo aquático. Esta particularidade do simbolismo não deixa de ter consequências para a «experiência» ou para a «história» de um dado símbolo.

Recordando as linhas mestras do simbolismo aquático, tínhamos justamente em vista um ponto preciso: a nova valorização religiosa das Águas instaurada pelo cristianismo. Os Padres da Igreja não deixaram de explorar certos valores pré-cristãos e universais do simbolismo aquático, correndo o risco de os enriquecer de significações inéditas relacionadas com o drama histórico de Cristo. Algures apresentámos (*Traité*, p. 175) dois textos patrísticos relativos um aos valores soteriológicos da água, outro ao simbolismo baptismal morte-renascimento. Para Tertuliano (*De baptismo*, III-V) a água foi em primeiro lugar «a sede do Espírito divino que a preferia então a todos os outros elementos... Foi à água, antes de mais, que foi ordenado que produzisse criaturas vivas... Foi a água a primeira a produzir o que tem vida, a fim de que o nosso espanto cessasse quando um dia ela desse à luz a vida no baptismo. Na formação do próprio homem, Deus empregou a água para consumar a sua obra... Toda a água natural adquire portanto, pela antiga prerrogativa com que foi distinguida na sua origem, a virtude de santificação no sacramento, desde que Deus seja invocado para esse efeito. Mal se pronunciam as palavras, o Espírito Santo, descido dos céus, paira sobre as águas que santifica pela sua fecundidade; as águas assim santificadas impregnam-se por seu turno de virtude santificante... O que outrora curava o corpo cura hoje a alma; o que dava saúde no tempo dá a salvação na eternidade...»

O «homem velho» morre por imersão na água e dá nascimento a um novo ser regenerado. Este simbolismo é admiravelmente expresso por João Crisóstomo (*Homil. in Joh.*, XXV, 2) que, falando da multivalência simbólica do baptismo, escreve: «Ele representa a morte e a sepultura, a vida e a ressurreição... Quando mergulhamos a cabeça na água como num sepulcro, o homem velho é mergulhado, desaparece por completo; quando saímos da água, o homem novo aparece simultaneamente.»

Como se vê, as interpretações dadas por Tertuliano e João Crisóstomo harmonizam-se perfeitamente com a estrutura do simbolismo aquático. Intervêm, portanto, nesta valorização cristã das Águas, certos elementos novos ligados a uma «história», neste caso a História santa. Os trabalhos recentes de P. Lundberg, Jean Daniélou e Louis Beirnaert mostraram amplamente a que ponto o simbolismo baptismal está saturado de alusões bíblicas [1]. Há, antes de mais, a valorização do baptismo como descida ao abismo das Águas para um duelo com o monstro marinho. Esta descida tem um modelo: o de Cristo no Jordão, que era ao mesmo tempo uma descida às Águas da Morte. «Cirilo de Jerusalém mostra-nos efectivamente a descida à piscina baptismal como descida às águas da morte, que são o habitat do dragão do mar, à imagem do Cristo entrando no Jordão, quando do seu baptismo para quebrar o poder do dragão lá escondido: «O dragão de Behemoth, segundo Job, escreve Cirilo, estava nas águas e recebia o Jordão nas suas fauces. Ora, como era preciso quebrar as cabeças do dragão, Jesus, tendo descido às águas, amarrou o (que é) forte com força, a fim de que nós adquiríssemos o poder de caminhar sobre os escorpiões e as serpentes. Etc.» [2]. E é ainda Cirilo quem adverte o catecúmeno: «O dragão está à beira da estrada observando os que passam, tem cuidado, não te morda! Tu vais ao Pai dos espíritos mas é preciso passar por esse dragão». (cit. Beirnaert, p. 272). Como se verá dentro em pouco, esta descida e esta luta com o monstro marinho constituem uma prova iniciática verificada também noutras religiões.

---

[1] P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Uppsala-Leipzig, 1942); Jean Daniélou, S. J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris, 1950), pp. 13-20, 55-85 e *passim; id., Bible* et *Liturgie* (Paris, 1951), pp. 29-173; Louis Beirnaert, S. J., La Dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien (*Eranos-Jahrbuch*, 1949, Bd XVII, Zürich, 1950, pp. 255-286). Os belos livros de Lundberg e J. Daniélou contêm, além do mais, copiosas indicações bibliográficas.

[2] J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 58-59; ver também *Sacramentum futuri*, pp. 58 *sq.*; Lundberg, *op. cit.*, pp. 148 *sq.*

Vem em seguida a valorização do baptismo como *antytipos* do dilúvio. O Cristo, novo Noé, saído vitorioso das Águas, tornou-se chefe de uma outra raça (Justin, citado por Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 74). Assim o dilúvio figura tanto a descida às profundidades marinhas como o baptismo. Segundo Ireneu, ele é a imagem da salvação por Cristo e do julgamento dos pecadores (Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 72). «O dilúvio era portanto uma imagem que o baptismo acaba de realizar... Tal como Noé enfrentou o mar da morte, no qual a humanidade pecadora tinha sido afogada, e dele tinha emergido, também o novo baptizado desce à piscina baptismal para enfrentar o dragão do mar num combate supremo e daí sair vencedor...» (*ibid.*, p. 65).

Mas, ainda a propósito do rito baptismal, Cristo também é colocado em paralelo com Adão. O paralelo Adão-Cristo ocupa já um lugar considerável na teologia de S. Paulo. «Pelo baptismo, afirma Tertuliano, o homem recupera a semelhança com Deus» (*De bapt.*, V). Para S. Cirilo, «o baptismo não é apenas purificação dos pecados e graça da adopção, mas também antitipo da Paixão de Cristo» (citado por Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 61). A nudez baptismal também contém um significado ritual e metafísico simultaneamente: é o abandono da «velha indumentária de corrupção e de pecado que o baptizado despe após Cristo, aquela com que Adão foi vestido a seguir ao pecado» (Daniélou, p. 55), mas também o regresso à inocência primitiva, à condição de Adão antes da queda. «Oh, coisa admirável! — escreve Cirilo — Vós estáveis nus diante de todos sem sentir vergonha. É que na verdade trazeis em vós a imagem do primeiro Adão, que estava nu no Paraíso, sem ter vergonha» (citado por Daniélou, *op. cit.*, p. 56).

O simbolismo baptismal não limita aí a riqueza das suas referências bíblicas e sobretudo das suas reminiscências paradisíacas, mas estes poucos textos bastam para o nosso objectivo. Tanto mais que aspiramos menos a um enunciado do simbolismo baptismal do que a um estado das inovações trazidas pelo cristianismo. Os Padres da Igreja primitiva encaravam o simbolismo quase unicamente como uma tipologia: preocupavam-se em descobrir correspondências entre os dois

Testamentos [3]. Os autores modernos inclinam-se para este exemplo: em vez de recolocar o simbolismo cristão no quadro do simbolismo «geral», universalmente confirmado pelas religiões do mundo não cristão, eles persistem em relacioná-lo unicamente com o Antigo Testamento. Segundo estes autores, não seria o sentido geral e imediato do símbolo que dispararia no simbolismo cristão mas sim a sua valorização bíblica.

A atitude explica-se perfeitamente. O progresso dos estudos bíblicos e tipológicos ao longo do último quarto de século, denota uma reacção contra a tendência para explicar o cristianismo pelos mistérios e gnoses sincretistas, uma reacção igualmente contra o «confusionismo» de certas escolas comparatistas. A liturgia e a simbólica cristãs ligam-se directamente ao judaismo. O cristianismo é uma religião histórica, com raízes profundas noutra religião histórica: a dos Judeus. Por conseguinte, para explicar, ou melhor, compreender certos sacramentos ou certos simbolismos, basta procurar as suas «figuras»

[3] Recordemos o sentido e o fundamento da tipologia. «O seu ponto de partida encontra-se no próprio Antigo Testamento. De facto, os Profetas anunciaram ao povo de Israel, no seu cativeiro, que Deus realizaria para ele, no futuro, obras semelhantes, e maiores ainda, às que tinha executado no passado. Assim haverá um novo dilúvio que aniquilará o mundo pecador e onde uma parte será reservada para inaugurar uma nova humanidade; haverá novo Êxodo em que Deus, pelo seu poder, libertará a humanidade cativa dos ídolos; haverá um novo Paraíso onde Deus introduzirá o seu povo libertado. Isto constitui uma primeira tipologia a que pode chamar-se escatológica, pois estes acontecimentos vindouros são para os profetas os do fim dos tempos. Portanto o Novo Testamento não inventou a tipologia. Apenas mostrou que ela estava realizada em Jesus de Nazaré. Efectivamente, com Jesus os acontecimentos do fim, da plenitude dos tempos, cumpriram-se. Ele é o novo Adão com o qual chegaram os tempos do Paraíso futuro. Nele está já realizada a destruição do mundo pecador prefigurado pelo dilúvio. Nele está realizado o Êxodo verdadeiro, que liberta o povo de Deus da tirania do demónio. A exortação apostólica utilizou a tipologia como argumento para estabelecer a verdade da sua mensagem, mostrando que Cristo continua e ultrapassa o Antigo Testamento: «Estas coisas aconteceram em figura (typikôs) e foram escritas para nossa instrução» (I *Cor.*, X, 11). É aquilo a que S. Paulo chama *consolatio Scripturarum.*» (J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 9-10).

no Antigo Testamento. Na perspectiva historicista do cristianismo, nada de mais natural do que isso: a revelação teve uma *história;* a revelação primitiva, operada na aurora dos tempos, sobrevive ainda entre as nações, mas está meio esquecida, mutilada, corrompida; a única via de aproximação passa através da história de Israel: a revelação só foi plenamente conservada nos livros santos do Antigo Testamento. Como veremos melhor mais adiante, o judaico-cristianismo esforça-se por não perder contacto com a história santa que, ao contrário da «história» de todas as outras nações, é a única *real* e a única com um significado: pois é o próprio Deus quem a faz.

Preocupado antes de mais em ligar-se a uma *história* que fosse ao mesmo tempo uma *revelação,* atentos para não serem confundidos com os «iniciados» das diversas religiões com mistérios e com as múltiplas gnoses que pululavam no fim da antiguidade, os Padres da Igreja eram obrigados a isolar-se nesta posição polémica: a recusa de todo o «paganismo» era indispensável ao triunfo da mensagem de Cristo. Podemos perguntar-nos se esta atitude polémica continua a impor-se nos nossos dias tão rigorosamente. Não falamos como teólogos: não temos a sua responsabilidade nem a sua competência. Mas para alguém que não se sente responsável pela fé dos seus semelhantes, é evidente que o simbolismo judaico-cristão do baptismo não contradiz de modo nenhum o simbolismo aquático universalmente difundido. Tudo lá está: Noé e o dilúvio têm como par, em inúmeras tradições, o cataclismo que pôs termo a uma «humanidade» («sociedade») com excepção de um só homem que se tornará o Antepassado mítico de uma nova humanidade: As «Águas da Morte» são um leitmotiv das mitologias paleo-orientais, asiáticas e oceânianas. A água «mata» por excelência: ela dissolve, anula todas as formas. Justamente por isso ela é rica em «germes», criadora. O simbolismo da nudez ritual equivale à integridade e à plenitude; o «Paraíso» implica a ausência de «vestuário», ou seja a ausência da «usura» (imagem arquetípica do Tempo). Quanto à nostalgia do Paraíso ela é universal, se bem que as suas manifestações variem quase indefinidamente (cf. também *Traité*, pp. 327 *sq.*). Toda a nudez ritual implica um modelo intemporal, uma imagem paradisíaca.

Os monstros do abismo encontram-se em muitas tradições: os Heróis, os Iniciados, descem aos abismos para enfrentar monstros marinhos; esta é uma prova tipicamente iniciática. É certo que as variantes abundam: por vezes os dragões montam guarda a um «tesouro» imagem sensível do sagrado, da realidade absoluta; a vitória ritual (=iniciática) contra o monstro-guarda equivale à conquista da imortalidade (cf. *Traité*, pp. 182 *sq.*, 252 *sq.*). O baptismo é, para o cristão, um sacramento porque foi instituído por Cristo. Mas nem por isso deixa de ir buscar o ritual iniciático da prova (= luta contra o monstro), da morte e da ressurreição simbólicas (= nascimento do homem novo). Não estamos a dizer que o judaismo ou o cristianismo foram buscar de «empréstimo» tais mitos e tais símbolos às religiões dos povos vizinhos; isso não era necessário; o judaísmo herdava uma pré-história ou uma longa história religiosa onde todas essas coisas já existiam. Nem era sequer necessário que este ou aquele símbolo fosse conservado «desperto», na sua integridade, pelo judaísmo: bastava que um grupo de imagens sobrevivesse, mesmo que obscuramente, desde os tempos anteriores a Moisés: tais imagens eram capazes de recuperar, em qualquer momento, uma forte actualidade religiosa.

Certos Padres da Igreja primitiva avaliaram o interesse da correspondência entre as imagens arquetípicas propostas pelo cristianismo e as Imagens que são o bem comum da humanidade. «Um dos seus cuidados mais constantes é precisamente o de manifestar aos que não crêem a correspondência entre os grandes símbolos imediatamente expressivos e persuasivos para a psiqué, e os dogmas da religião nova.» Aos que negam a ressurreição dos mortos, Teófilo de Antioquia chama-lhes a atenção para os sinais que Deus coloca ao seu alcance nos grandes fenómenos da natureza: começo e fim das estações, dos dias e das noites. Chega a dizer: «Não há uma ressurreição para as sementes e para os frutos?» Para Clemente de Roma, «o dia e a noite mostram-nos a ressurreição: a noite morre, o dia nasce; o dia acaba e chega a noite» (Beirnaert, *op. cit.*, p. 275). Para os apologetas cristãos as Imagens estavam

carregadas de signos e de mensagens; elas *mostravam* o sagrado por intermédio dos ritmos cósmicos. A revelação trazida pela fé não destruía as significações «primárias» das Imagens: juntava-lhes simplesmente um novo valor. Sem dúvida que para o crente este novo significado eclipsava os outros: *só* ele valorizava a Imagem, a transfigurava em revelação. Era a ressurreição de Cristo que importava, e não os «indícios» que se podiam ler na natureza; na maior parte dos casos, não se compreendiam os «sinais» senão depois de ter encontrado, no fundo da alma, a fé. Mas o mistério da fé interessa a experiência cristã, a teologia e a psicologia religiosa e ultrapassa a nossa investigação; na perspectiva que escolhemos, apenas uma coisa importa: *que toda a nova valorização foi sempre condicionada pela própria estrutura da Imagem*, ao ponto que pode dizer-se de uma Imagem que ela *espera* o cumprimento do seu sentido.

Procedendo a uma análise das Imagens baptismais, o R. P. Beirnaert reconhece «uma relação entre as representações dogmáticas, as simbolizações da religião cristã e os arquétipos activados pelos símbolos naturais. De que maneira, aliás, os candidatos ao baptismo poderiam compreender as imagens simbólicas que lhes são propostas se elas não respondessem à sua expectativa obscura?» (*op. cit.*, p. 276). O autor não se admira que «muitos católicos tenham reencontrado o caminho da fé através de tais experiências» *(ibid.)*. Bem entendido, retoma o R. P. Beirnaert, a experiência dos arquétipos não tem nada a ver com a experiência da fé: «Podemos encontrar-nos num comum reconhecimento da relação dos símbolos religiosos com a psiqué e classificarmo-nos no entanto em crentes e não crentes. É porque a fé é uma coisa diferente deste reconhecimento [...]. O acto de fé opera portanto no mundo das representações arquetípicas, uma divisão. Doravante a serpente, o dragão, as trevas, Satanás, designam aquilo a que se renuncia. Reconhece-se como únicas representações capazes de mediatizar a salvação, as que são propostas como tais pela comunidade histórica» (*ibid.*, p. 277).

Imagens arquetípicas e simbolismo cristão

E, todavia, o R. P. Beirnaert reconhece-o, mesmo se as imagens e o simbolismo do sacramentalismo cristão não remetem o crente «antes de mais a mitos e a arquétipos imanentes, mas à intervenção da potência divina na história, este sentido novo não deve fazer desconhecer a permanência do sentido antigo. Retomando as grandes figuras e as simbolizações do homem religioso natural, o cristianismo retomou também as suas virtualidades e os seus poderes sobre a psiqué profunda. A dimensão mítica e arquetípica, pelo facto de estar desde agora subordinada a uma outra, nem por isso é menos real. O cristão pode muito bem ser um homem que renunciou a procurar a sua salvação espiritual nos mitos e na única experiência dos arquétipos imanentes mas isso não quer dizer que tenha renunciado a tudo o que significam e efectuam os mitos e as simbolizações para o homem psíquico, para o microcosmos [...]: A retomada, por Cristo e pela Igreja, das grandes imagens que são o sol, a lua, a madeira, a água, o mar, etc., significam uma evangelização das potências afectivas assim designadas. Não deve reduzir-se a Encarnação apenas à tomada da carne. Deus chegou a intervir até ao inconsciente colectivo para o salvar e para o realizar. Cristo desceu aos Infernos. Como poderá pois esta salvação atingir o nosso inconsciente se ela não lhe fala na sua linguagem, se não retoma as suas categorias?» (L. Beirnaert, pp. 284-285).

Este texto traz elementos precisos e importantes para as relações existentes entre os simbolismos «imanentes» e a fé. Como dissemos, o problema da fé é estranho às presentes considerações. Há, todavia, um dos seus aspectos que nos interessa: a fé cristã está suspensa de uma revelação *histórica:* é a manifestação de Deus no Tempo que assegura, aos olhos do cristão, a validade das Imagens e dos símbolos. Mostrámos que o simbolismo aquático «imanente» e universal não foi abolido nem desarticulado em consequência das interpretações locais e históricas judaico-cristãs do simbolismo baptismal. Para o exprimir de uma maneira um pouco simplista: a história não consegue modificar radicalmente a estrutura de um simbolismo «imanente». A história acrescenta continuamente novas significações, mas estas não destroem a estrutura do símbolo. Ver-se-á mais adiante que consequências daí decorrem para o problema da filosofia da história e da morfologia da cultura. Para já, detenhamo-nos em alguns exemplos.

Falámos (pp. 55 *sq.*) do simbolismo da Árvore do Mundo. O cristianismo utilizou, interpretou, alargou este símbolo. A Cruz, feita da madeira da Árvore do Bem e do Mal, substitui a Árvore Cósmica; o próprio Cristo é descrito como uma Árvore (Orígenes). Uma homilia do pseudo-Crisóstomo evoca a cruz como uma árvore que sobe da terra aos céus. Planta imortal, ela ergue-se no centro do Céu e da Terra: firme sustentáculo do universo, elo de todas as coisas, suporte de toda a terra habitada, entrelaçamento cósmico, contendo em si toda a variedade da natureza humana... «E a liturgia bizantina canta ainda hoje, no dia da exaltação da Santa Cruz, a árvore da vida plantada no Calvário, a árvore sobre a qual o Rei dos séculos operou a nossa salvação», a árvore que, «saindo das profundezas da Terra», «se elevou no centro da Terra e santifica até aos confins do universo»[4]. A Imagem da Árvore Cósmica conserva-se espantosamente pura. Muito provavelmente o protótipo dever-se-ia procurar na Sabedoria que, segundo os *Provérbios*, III, 18, «é uma árvore de vida para os que a apreendem». Esta Sabedoria, comenta o Padre de Lubac (*op. cit.*, p. 71), «para os Judeus será a Lei; para os cristãos será o Filho de Deus.» Outro protótipo provável, a árvore vista em sonhos por Nabucodonosor (Livro de Daniel, IV, 7-15): «Vi no meio da Terra uma árvore de grande altura, etc.»

O R. P. de Lubac concorda que, tal como o símbolo da Árvore Cósmica das tradições indianas, a Imagem da Cruz = = Árvore do Mundo, prolonga no cristianismo um «velho mito universal» (*op. cit.*, p. 75). Mas apressa-se a pôr em evidência

[4] Henri de Lubac, *Aspects du Boudhisme* (Paris, 1951), pp. 57, 66-67. Acerca deste problema ver R. Bauerreisse, *Arbor Vitae. «Lebensbaum» und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes* (Munich, 1938, Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie, III).

as inovações trazidas pelo cristianismo. Vê-se, por exemplo, na continuação da homilia do pseudo-Crisóstomo, que o Universo é a Igreja: «ela é o novo macrocosmos, a que é análoga, em miniatura, a alma cristã» (*ibid.*, p. 77). E quantas outras diferenças saltam aos olhos entre Buda e Cristo, entre o pilar de Sanchi e a Cruz (*ibid.*, pp. 77 *sq.*). Estando completamente convencido de que a utilização, pelo budismo e pelo cristianismo, de tal Imagem «não passa, afinal, de um facto de *linguagem*» (p. 76), o eminente teólogo parece exagerar a importância das especificidades históricas: «Mas toda a questão reside em saber quais são, em cada caso, o género e o grau de originalidade da «versão particular» (*ibid.*, p. 169, n. 101).

Residirá aí efectivamente todo o problema? Estaremos de facto condenados a contentar-nos unicamente com a análise exaustiva das «versões particulares», que representam, no fim de contas, uma história local? Não teremos nenhum meio de abordar a Imagem, o símbolo, o arquétipo na sua própria estrutura, nessa *totalidade* que abarca todas as «histórias» sem no entanto as confundir? Numerosos textos patrísticos e litúrgicos comparam a Cruz a uma escada, a uma coluna ou a uma montanha (Lubac, pp. 64-68). Estas imagens são, como bem se sabe, fórmulas universalmente confirmadas do «Centro do Mundo». Foi como símbolo do Centro do Mundo que a Cruz foi assimilada à Árvore Cósmica. É a prova de que *a Imagem do Centro se impunha naturalmente* ao espírito cristão. É por meio da Cruz (= Centro) que se realiza a comunicação com o Céu e que, ao mesmo tempo, o Universo inteiro é «salvo» (ver mais atrás na página 55). Ora, *a noção de «salvação» não faz mais do que retomar e completar as noções de renovação perpétua e de regeneração cósmica, de fecundidade universal e de sacralidade, de realidade absoluta e, afinal, de imortalidade, todas elas noções que coexistem no simbolismo da Árvore do Mundo* (cf. nosso *Traité*, pp. 234 *sq.*).

Que nos compreendam bem: não contestamos a importância da história e, no caso do judaico-cristianismo, da fé, para julgar no seu justo valor este ou aquele símbolo *tal como era compreendido e vivido numa cultura definida;* insistiremos nisso até, mais adiante. Mas não é «situando» um símbolo na sua

própria história que se resolverá o problema essencial, a saber: o que nos revela não uma «versão particular» de um símbolo mas a *totalidade* de um simbolismo. Desde já se vê que as diversas significações de um símbolo se encadeiam, são solidárias à maneira de um sistema; as contradições que se podem distinguir entre as diversas versões particulares não são na maioria das vezes, senão aparentes: resolvem-se desde que se considere o simbolismo no seu conjunto, que se isole a sua estrutura. Qualquer nova valorização de uma Imagem arquetípica coroa e consome as antigas: a «salvação», revelada pela Cruz, não anula os valores pré-cristãos da Árvore do Mundo, símbolo por excelência da *renovatio* integral; pelo contrário, a Cruz vem coroar todas as outras valências e significações[5]. Notemos, uma vez mais, que esta nova valorização trazida pela identificação Árvore Cósmica = Cruz, teve lugar *na* história e através de um acontecimento histórico: a Paixão de Cristo. Vê-lo-emos em breve: a grande originalidade do judaico-cristianismo foi a transfiguração da História em teofania.

---

[5] O simbolismo foi reforçado pelo facto de a Árvore da Vida aparecer ao lado do Veado (nas ornamentações dos baptistérios), sendo este também uma imagem arcaica da renovação cíclica (cf. Henri-Charles Puech, Le Cerf et le Serpent, *Cahiers archéologiques*, IV, 1949, pp. 17-60, especialmente pp. 29 *sq.*). Ora, na China proto-histórica, no Altai, em certas culturas da América central e do Norte (sobretudo entre os Mayas e os Pueblo), o veado é um dos símbolos da criação contínua e da *renovatio*, justamente por causa da renovação periódica das suas hastes; cf. C. Hentze, Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronze chinois de la période Chang (Conferenze I. S. M. E. O., vol. I, Roma, 1951, pp. 1-60), pp. 24 *sq.*; *id.*, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Antwerpen, 1951), pp. 210 *sq.* Nas traduções gregas o veado renova-se comendo serpentes e matando a sede, sem demora, nas águas de uma fonte: a armação cai e o veado fica rejuvenescido cinquenta ou quinhentos anos (ver as referências em Puech, p. 29). A inimizade do veado e da serpente é de ordem cosmológica: o veado está em relação com o fogo e a aurora (China, Altai, América, etc.); a serpente é uma das Imagens da Noite e da vida larvar, subterrânea. Mas a serpente é também um símbolo de renovação periódica, se bem que a outro nível. De facto a oposição veado (ou águia) serpente é mais a imagem dinâmica de um «par de opostos» que interessa reintegrar.

Eis um outro exemplo: sabe-se que o xamã desce aos Infernos para procurar e trazer a alma do doente que foi arrebatada pelos demónios[6]. Orfeu desce também aos Infernos para trazer sua mulher, Euridice, que morrera. Existem mitos análogos noutros sítios: na Polinésia, na América do Norte, na Ásia central (aqui o mito é parte constitutiva de uma literatura oral de estrutura xamânica), conta-se que um herói desce aos Infernos para recuperar a alma da esposa morta; vence nos mitos polinésios e centro-asiáticos, conhece o mesmo fracasso que Orfeu nos mitos norte-americanos. Não nos apressemos a tirar uma conclusão à toa. Registemos apenas um pormenor: Orfeu é o cantor domador de feras, o médico, o poeta e o civilizador; em resumo ele reúne exactamente as funções que cabem ao xamã das «sociedades primitivas». Este é mais do que curandeiro e especialista das técnicas extáticas: ele é também o amigo e senhor das feras, imita as suas vozes, transforma-se em animal; é, além disso, cantor, poeta, civilizador. Sublinhemos, enfim, que Jesus também desce aos Infernos para salvar Adão, para restaurar a integridade do homem caído pelo pecado (e uma das consequências da queda do homem foi justamente a perda do seu poder sobre os animais).

Teremos nós o direito de considerar Orfeu como um «xamã» e de considerar a descida de Cristo aos Infernos como descidas semelhantes dos xamãs em êxtase? Tudo se opõe a isso: nas diversas culturas e religiões — siberiana ou norte-americana, grega, judaico-cristã — estas descidas são valorizadas de maneiras muito diferentes. É inútil insistir nestas diferenças que saltam à vista. Mas um elemento permanece imutável e não deve perder-se de vista: é a persistência do motivo da descida aos Infernos *empreendida para a salvação de uma alma;* a alma de um doente qualquer (xamanismo *stricto sensu*), da esposa (mitos gregos, norte-americanos, polinésios, centro-asiáticos) da humanidade inteira (Cristo), pouco nos importa para já. A descida, desta vez, não é apenas iniciática e empreendida para uma

[6] Para tudo isto ver nosso livro *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951).

vantagem pessoal: ela tem um fim «salvífico»: «morre-se» e «ressuscita-se» não já para terminar uma iniciação adquirida, mas para salvar uma alma. Uma nota nova caracteriza o arquétipo da iniciação: a morte simbólica não serve unicamente para a própria perfeição espiritual (ou seja, em definitivo a conquista da imortalidade), mas realiza-se para a salvação dos *outros.* Não pretendemos de modo algum mostrar no xamã primitivo ou no Orfeu norte-americano ou polinésio a pré-figuração de Cristo. Verificamos apenas que o arquétipo da iniciação contém também esta valência da «morte» (= descida aos Infernos) em proveito de um outro. (Notemos de passagem que a sessão xamânica, durante a qual se verifica a «descida aos Infernos», equivale a uma experiência mística; o xamã está «fora de si», a sua alma deixou o corpo.)

Uma outra experiência xamânica fundamental é a da ascensão celeste: por meio da Árvore Cósmica, plantada no «Centro do Mundo», o xamã penetra no Céu e aí encontra o deus supremo. Todos os místicos como se sabe, utilizam o simbolismo da ascensão para representar a elevação da própria alma humana e a união com Deus. Nada permite identificar a ascensão celeste do xamã com as ascensões de Buda, de Maomé ou de Cristo: o próprio conteúdo das experiências extáticas respectivas é diferente. O que não impede que a noção de transcendência se exprima universalmente por uma Imagem de elevação, e que a experiência mística, seja qual for o berço religioso, implique sempre uma ascensão celeste. Melhor: certos êxtases xamânicos fazem intervir experiências fóticas que se assemelham, a ponto de se confundirem, com experiências similares dos grandes místicos históricos (Índia, Extremo-Oriente, mundo mediterrânico, cristianismo).

Segundo os Padres da Igreja, a vida mística consiste num regresso ao Paraíso[7]. Uma das características da restauração paradisíaca será justamente o domínio dos animais, que constitui já o privilégio dos xamãs e de Orfeu. Ora, a reintegração

[7] Ver Dom Stolz, *Théologie de la mystique;* J. Daniélou, *Sacramentum futuri.* Trata-se antes de mais de uma antecipação, pois a plenitude da reintegração do Paraíso só será realizada depois da morte.

do Paraíso encontra-se nos místicos arcaicos e primitivos que se tem por hábito englobar sob a designação de xamanismo. Mostrámos algures que o transe xamânico restabelece a situação de homem primordial: durante o seu transe, o xamã recupera a existência paradisíaca dos Primeiros Humanos, que não estavam separados de Deus. De facto as tradições falam-nos de um tempo mítico em que o homem comunicava directamente com os deuses celestes; escalando uma montanha, uma árvore, uma liana, etc., os Primeiros Homens podiam subir realmente e sem esforço, ao Céu. Os deuses, por seu turno, desciam regularmente à terra para se misturarem com os Humanos. Em consequência de um acontecimento mítico qualquer (geralmente uma falta ritual), as comunicações entre o Céu e a Terra foram cortadas (a Árvore, a liana, foram cortadas, etc.), e o Deus retirou-se para o fundo do Céu. (Em inúmeras tradições esta retirada do Deus celeste traduziu-se pela sua transformação posterior em *deus otiosus*.) Mas o xamã, por meio de uma técnica de cujo segredo é detentor, consegue restabelecer — provisoriamente e só para seu uso particular — as comunicações com o Céu e retomar o diálogo com o Deus. Por outras palavras, consegue abolir a história (todo o tempo que decorreu após a «queda», após a ruptura das comunicações directas entre Céu e Terra); *volta para trás*, reintegra a condição paradisíaca primordial. Esta reintegração de um *illud tempus* mítico opera-se no êxtase: o êxtase xamânico pode ser considerado quer como condição, quer como consequência da recuperação da condição paradisíaca. Em qualquer dos casos é evidente que a experiência mística dos «primitivos» está dependente também da reintegração extática do «Paraíso» [8].

[8] Não se pode, bem entendido, reduzir a experiência extática do xamanismo a esse «regresso ao Paraíso»: uma quantidade de outros elementos se encontram nela. Tendo dedicado um livro inteiro a este problema extremamente complexo, não pensamos ser necessário retomar uma vez mais a discussão. Notemos no entanto que a iniciação xamânica consiste numa experiência extática de morte e de ressurreição, experiência decisiva que se encontra em todas as místicas históricas, inclusivé a mística cristã.

Não se trata de explicar a mística judaico-cristã pelo xamanismo, nem de identificar «elementos xamânicos» no cristianismo. Mas existe um ponto cuja importância não pode escapar a ninguém: a experiência mística dos «primitivos», tal como a vida mística dos cristãos, implica a recuperação da condição paradisíaca primordial. *A equivalência vida mística = regresso ao Paraíso não é portanto um hapax judaico-cristão, criado pela intervenção de Deus na história; é um «dado» humano universal de incontestável antiguidade.*

Notemos, ainda aqui, que a «intervenção de Deus na história», ou seja a revelação divina feita *no Tempo*, retoma e reforça uma «situação atemporal». A revelação que o judaico-cristianismo recebe unicamente num tempo histórico que nunca mais se repete e que chega a fazer dela uma história de sentido único, a humanidade arcaica conserva-a nos mitos; e todavia, tanto a experiência mística dos «primitivos» como a vida mística dos cristãos se traduzem pelo mesmo arquétipo: a reintegração do Paraíso original. Vê-se bem que a história, no caso a História Santa, não inovou nada: tanto nos primitivos como nos cristãos, é sempre um regresso parodoxal *in illud tempus*, um «salto para trás» abolindo o tempo e a história, que constitui a reintegração mística do Paraíso.

Por conseguinte o simbolismo bíblico e cristão, se bem que carregado de um conteúdo histórico ao fim e ao cabo «provinciano» — pois toda a história local é provinciana em relação à história universal considerada na sua totalidade — permanece todavia universal, como todo o simbolismo coerente. Podemos mesmo perguntar-mo-nos se a «acessibilidade» do cristianismo não é devida em grande parte ao seu simbolismo; se as Imagens universais que ele vai buscar por seu turno não facilitaram consideravelmente a difusão da sua mensagem. Pois uma questão perturba desde logo o não-cristão: como é que uma história local — a história do povo judeu e das primeiras comunidades judaico-cristãs — pode pretender tornar-se modelo de toda a manifestação divina no Tempo concreto, histórico? Cremos ter esboçado a resposta; a história santa, se bem que seja, aos olhos de um observador estranho, uma história local, é

igualmente uma história exemplar pois ela retoma e torna perfeitas Imagens trans-temporais.

De onde vem então essa impressão irresistível, sentida sobretudo pelos não-cristãos, de que o cristianismo fez *inovações* em relação à religiosidade anterior? Para um Hindu simpatizante do cristianismo, a inovação mais espantosa (se se deixar de parte a mensagem ou a divindade de Cristo) consiste na valorização do Tempo, e finalmente na *salvação* do Tempo e da História[9]. Renuncia-se à reversibilidade do Tempo cíclico, impõe-se um Tempo irreversível porque, desta vez, as hierofanias manifestadas pelo Tempo já não são susceptíveis de repetição: Foi uma só vez que Cristo viveu, foi crucificado e ressuscitou. Daí uma plenitude do instante, a ontologização do Tempo: o Tempo consegue *ser*, o que significa que deixa de tornar-se, que se transforma em eternidade. Notemos desde já que não é qualquer momento temporal que roça a eternidade, mas apenas o «momento favorável», o instante transfigurado por uma revelação (que se chame ou não a este «momento favorável» *káiros*). O Tempo torna-se um valor na medida em que Deus se manifesta através dele, confere-lhe um significado trans-histórico e uma intenção soteriológica: pois, em cada nova intervenção de Deus na história, não se tratava sempre do problema da salvação do homem, isto é, de qualquer coisa que não tem nada a ver com a história? O Tempo torna-se plenitude pelo próprio facto da encarnação do Verbo divino; mas este mesmo facto transfigura a história. Como poderia ser vão e vazio o Tempo que *viu* Jesus nascer, sofrer, morrer e ressuscitar? Como poderia ele ser reversível e susceptível de se reptir *ad infinitum?*

Do ponto de vista da história das religiões, o judaico-cristianismo apresenta-nos a hierofania suprema: *a transfiguração do acontecimento histórico em hierofania.* Trata-se de qualquer coisa mais do que da hierofanização do Tempo, pois o Tempo

[9] Ver a conferência de Henri-Charles Puech, Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles (in *Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, pp. 33-52); cf. também nosso *Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 152 *sq.* e Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949).

sagrado é familiar a todas as religiões. Desta vez é o acontecimento histórico em si que revela o máximo de trans-historicidade: Deus não intervém apenas na história, como era o caso do judaismo; ele encarna num ser histórico para sofrer uma existência historicamente condicionada; aparentemente Jesus de Nazaré não se distingue em nada dos seus contemporâneos da Palestina. Exteriormente o divino saiu. ocultou-se da história: nada deixa entrever na fisiologia, na psicologia ou na «cultura» de Jesus o próprio Deus Pai; Jesus come, digere, sofre com a sede e o calor como qualquer outro judeu da Palestina. Mas, na realidade, este «acontecimento histórico» que constitui a existência de Jesus é uma teofania total; nela existe como que um esforço audacioso *para salvar o acontecimento histórico* em si próprio, concedendo-lhe o máximo de ser.

A despeito do valor dado ao Tempo e à História, o judaico-cristianismo não desemboca no historicismo mas numa teologia da História. Não é por si próprio que o acontecimento é valorizado; é unicamente por causa da revelação que ele comporta, revelação que o precede e o transcende. O historicismo em si é um produto de decomposição do cristianismo; não pôde constituir-se senão na medida em que se tinha perdido a fé numa trans-hitoricidade do acontecimento histórico.

E todavia um facto há que permanece: o cristianismo esforça-se por *salvar* a história; em primeiro lugar porque atribui valor ao tempo histórico, em seguida porque, para o cristão, o acontecimento histórico, permanecendo tal como é, torna-se capaz de transmitir uma mensagem trans-histórica: todo o problema consiste em decifrar esta mensagem. Pois, após a reencarnação de Cristo, supõe-se que o cristão vá procurar as intervenções de Deus não só no Cosmos (chamando em seu auxílio as hierofanias cósmicas, Imagens e símbolos), mas igualmente nos acontecimentos históricos. A empresa nem sempre é fácil; decifram-se sem demasiada dificuldade os «sinais» da presença divina no Cosmos, mas «sinais» semelhantes estão também camuflados na História.

De facto, o cristão admite que, após a Encarnação, o milagre deixa de ser facilmente reconhecível; tendo o maior «milagre» sido justamente a Encarnação, tudo o que *se manifestava*

claramente como milagre, antes de Jesus Cristo, deixa de ter sentido e utilidade depois da vinda de Cristo. Existe, bem entendido, uma série ininterrupta de milagres aceites pela Igreja, mas todos foram válidos como dependentes de Cristo, e não devido à sua qualidade intrínseca de «milagre». (Sabe-se que a Igreja distingue com cuidado os milagres devidos à «magia» e ao «demónio», dos que são concedidos pela graça). A existência e a validade dos milagres aceites pela Igreja, deixam todavia em aberto o grande problema da *irrecognoscibilidade* do maravilhoso no mundo cristão; pois podemos muito bem encontrar-nos muito perto de Cristo, *imitá-lo* sem disso manifestar qualquer sinal visível: pode *imitar-se Cristo vivendo a sua vida histórica,* aquela que, aparentemente, se assemelhava à existência de toda a gente. Em suma, o cristão é levado a abordar todo o acontecimento histórico com «receio e temor»; pois que a seus olhos o mais banal acontecimento histórico, ao mesmo tempo que continua a ser *real* (quer dizer: historicamente condicionado), pode esconder uma nova intervenção de Deus *na* história; em todo o caso este acontecimento pode ter um significado trans-histórico, talvez carregado de uma mensagem. Por conseguinte, para o cristão, a vida histórica em si própria pode tornar-se gloriosa: testemunha, a vida de Cristo e dos Santos. Com o cristianismo o Cosmos e as Imagens já não são os únicos encarregados de representar e de revelar — existe, além disso a «pequena história», a que foi feita por acontecimentos aparentemente destituídos de significado [10].

[10] As expressões «história» e «histórico» podem originar muita confusão: por um lado indicam tudo o que é *concreto* e *autêntico* numa existência humana, por oposição à existência não-autêntica constituída por evasões e automatismos de toda a espécie. Por outro lado, nas diversas correntes historicistas e existencialistas, as expressões «história» e «histórico» parecem implicar que a existência humana não é autêntica senão na medida em que é reduzida *à tomada de consciência do seu momento histórico.* É a esta última significação, totalitária, da história que nos referimos quando nos opomos aos «historicismos». Parece-nos, com efeito, que a autenticidade de uma existência não pode limitar-se à consciência da sua própria historicidade: não podem considerar-se como «evasão» e «não-autenticidade» as experiências fundamentais do amor, da angústia, do sagrado, da emoção estética, da contemplação, da alegria, da melancolia, etc., utilizando cada uma delas um ritmo temporal que lhe é próprio, e concorrendo todas para constituir aquilo a que poderia chamar-se o *homem integral,* que não se recusa ao seu momento histórico mas que também não se deixa identificar com ele.

Sem dúvida. Mas não deve perder-se de vista que o cristianismo interveio na história para a abolir; a maior esperança do cristão é a segunda vinda de Cristo, que porá fim a toda a História. De um certo ponto de vista, para cada cristão, individualmente, este fim e a eternidade que o seguirá, o paraíso reencontrado, podem realizar-se *imediatamente. Esse tempo* anunciado por Cristo é já acessível e, para aquele que o recuperou, a história deixa de existir. A transformação do Tempo em Eternidade começou com os primeiros crentes. Mas esta transformação paradoxal do Tempo em eternidade não é propriedade exclusiva do cristianismo. Encontrámos a mesma concepção e o mesmo simbolismo na Índia (mais atrás p. 106). À *ksana* corresponde o *kairos:* tanto um como outro pode tornar-se o «momento favorável» pelo qual se «sai do tempo» e se chega à eternidade... Em última instância, pede-se ao cristão que se torne contemporâneo de Cristo: o que implica uma existência concreta, na história, e a contemporaneidade da exortação, da agonia e da ressurreição de Cristo.

Símbolos e culturas

A história de um simbolismo é um estudo apaixonante e aliás completamente justificado, pois é a melhor introdução ao que se designa por filosofia da cultura. As Imagens, os arquétipos, os símbolos são diversamente vividos e valorizados: o produto destas actualizações múltiplas constitui, em grande parte, os «estilos culturais». Em Ceram, nas ilhas Molucas, e em Eleusis reencontram-se as aventuras míticas de uma jovem

primordial: Hainuwele e Kore Persefona[11]. Do ponto de vista da estrutura, os seus mitos assemelham-se: e todavia que diferença entre as culturas grega e ceramiana! A morfologia da cultura, a filosofia dos estilos interessar-se-ão sobretudo pelas formas particulares tomadas pela Imagem da Jovem na Grécia e nas ilhas Molucas. Mas se, na qualidade de formações históricas, estas culturas deixaram de ser intercambiáveis, estando já constituídas nos seus próprios estilos, são no entanto comparáveis ao nível das Imagens e dos símbolos. É justamente esta perenidade e esta universalidade dos arquétipos que «salvam» em última instância as culturas, tornando ao mesmo tempo possível uma filosofia da cultura que seja mais do que uma morfologia ou uma história dos estilos. Toda a cultura é uma «queda na história»; e é, simultaneamente, limitada. Não nos deixemos iludir pela incomparável beleza, pela nobreza e perfeição da cultura grega; também ela não é universalmente válida *como fenómeno histórico:* tente-se, por exemplo, revelar a cultura grega a um Africano ou a um Indonésio: não será decerto o admirável «estilo» grego que lhes transmitirá a mensagem, mas as Imagens que o Africano ou o Indonésio redescobrirão nas estátuas ou nas obras-primas da literatura clássica. O que, para um Ocidental, é *belo* e *verdadeiro* nas *manifestações históricas* da cultura antiga, não tem valor para um habitante da Oceania; porque, manifestando-se em estruturas e estilos condicionados pela história, as culturas limitaram-se. Mas as Imagens que as precedem e a informam permanecem eternamente vivas e universalmente acessíveis. Um Europeu dificilmente admitirá que o valor espiritual geralmente humano e a mensagem profunda de uma obra-prima grega, a *Vénus de Milo*, por exemplo, não reside, para três quartas partes da humanidade, na perfeição formal da estátua, mas na Imagem da Mulher que ela revela. E, portanto, se não conseguirmos ter em conta esta simples verdade de facto, não há esperança

[11] Ver Ad. E. Jensen, *Hainuwele, Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram* (Frankfurt-a-Mein, 1939); *id., Die Drei Ströme* (Leipzig, 1948), pp. 277 *sq.*; C. C. Jung e Karl Kerényi, *Das götlichen Mädchen* (*Albae Vigilae*, Heft, 8-9, Amsterdam, 1941).

nenhuma de podermos esboçar um diálogo útil com um não-Europeu.

Em suma, é a presença das Imagens e dos símbolos que conserva as culturas «abertas»: a partir de qualquer cultura, tanto australiana como ateniense, as situações-limite do homem são perfeitamente reveladas graças aos símbolos que sustentam estas culturas. Se se negligenciar este fundamento espiritual único dos diversos estilos culturais, a filosofia da cultura será condenada a ficar como um estudo morfológico e histórico, sem nenhuma validade para a condição humana em si. Se as Imagens não fossem ao mesmo tempo uma «abertura» para o transcendente, acabar-se-ia por asfixiar em qualquer cultura por maior e mais admirável que a possamos supor. A partir de toda a criação espiritual estilisticamente e historicamente condicionada, pode atingir-se o arquétipo: Kore Persefone tanto como Hainuwele, revela-nos o mesmo patético mas fecundo destino da Jovem.

As Imagens constituem «aberturas» para um mundo trans-histórico. Mas não é esse o seu menor mérito: graças a elas, as diversas «histórias» podem comunicar. Falou-se muito da unificação da Europa medieval pelo cristianismo. Isto é sobretudo verdadeiro se se pensar na homologação das tradições religiosas populares. Foi através da hagiografia cristã que os cultos locais — desde a Trácia à Escandinávia e do Tejo ao Dnieper — foram reduzidos a um «denominador comum». Devido à sua cristianização, os deuses e os lugares de culto da Europa inteira receberam não só nomes comuns como encontraram de certo modo os seus próprios arquétipos e, por conseguinte, as suas valências universais: uma fonte da Gália, considerada como sagrada desde a pré-história, mas sagrada pela presença de uma figura divina *local* ou regional, tornava-se santa para *toda a cristandade,* após a sua consagração à Virgem Maria. Todos os exterminadores de dragões eram assimilados a S. Jorge ou a um outro herói cristão, todos os deuses da tempestade a S. Elias. De regional e provinciana, a mitologia popular torna-se ecuménica. É principalmente pela criação de uma nova linguagem mitológica comum às populações que permaneciam agarradas às terras, e por isso correndo maior risco

de se isolarem nas suas próprias tradições ancestrais, que o papel civilizador do cristianismo é considerável; porque, cristianizando a antiga herança religiosa europeia, ele não só purificou, mas fez passar para nova etapa espiritual da humanidade tudo o que merecia ser «salvo» dentre as velhas práticas, crenças e esperanças do homem pré-cristão. Sobrevivem hoje no cristianismo popular, ritos e crenças do neolítico: as papas de sementes em honra dos mortos, por exemplo (a *coliva* da Europa Ocidentel e egeia). A cristianização das camadas populares da Europa fez-se sobretudo graças às Imagens: encontravam-se por todo o lado; havia apenas que revalorizá-las, reintegrá-las e dar-lhes novos nomes.

Que não se espere para amanhã um fenómeno análogo, susceptível de repetir-se à escala do planeta. Pelo contrário, a entrada dos povos exóticos na história terá em toda a parte como consequência um aumento do prestígio das religiões autóctones. Tal como dissemos, o Ocidente está actualmente perante um inevitável diálogo com as outras culturas «exóticas» e «primitivas». Seria lamentável que ele o iniciasse sem ter tirado alguma lição de todas as revelações fornecidas pelo estudo dos simbolismos.

Considerações sobre o método

Após o que acabamos de dizer, vê-se em que sentido foi ultrapassada a posição «confusionista» de um Tylor ou de um Frazer, que, nas suas investigações antropológicas e etnográficas, acumulavam exemplos desprovidos de qualquer continuidade geográfica ou histórica, citando um mito australiano ao lado de um mito siberiano, africano ou norte-americano, persuadidos que se tratava sempre e em todo o lado da mesma «reacção uniforme do espírito humano perante os fenómenos da Natureza». Em relação a esta posição tão semelhante à de um naturalista da época darwiniana, a escola histórico-cultural de Graebner-Schmidt e as outras escolas historicistas registaram um incontestável progresso. Importava, porém, não se deixar imobilizar na perspectiva histórico-ultural e perguntar-se

se, além da sua própria história, um símbolo, um mito, um ritual, podem revelar-nos a condição humana na qualidade de modo de existência própria no Universo. Foi o que tentámos fazer aqui e em diversas publicações nossas recentes [12].

Como bons positivistas, Tylor ou Frazer consideravam a vida mágico-religiosa da humanidade arcaica como um amontoado de «superstições pueris: fruto dos medos ancestrais ou da estupidez «primitiva». Mas este julgamento de valor contradiz os factos. O comportamento mágico-religioso da humanidade arcaica revela uma tomada de consciência existencial do homem em relação ao Cosmos e a si próprio. Onde um Frazer não via senão uma «superstição», estava já implícita uma metafísica, mesmo que ela se exprimisse através de símbolos em vez de ser através da confusão de conceitos: uma metafísica, quer dizer, uma concepção global e coerente da Realidade — e não uma série de gestos instintivos regidos pela mesma e fundamental «reacção do animal humano perante a Natureza»: Assim, quando, abstraindo da «história» que os separa, comparamos um símbolo oceaniano com um símbolo da Ásia setentrional, achamos ter fundamento para o fazer, não porque tanto um como outro possam ser produtos de uma «mentalidade infantil» mas porque o símbolo em si próprio exprime a tomada de conhecimento de uma situação-limite.

Tentou-se explicar a «origem» dos símbolos pela impressão sensível, exercida directamente sobre o córtex cerebral, pelos grandes ritmos cósmicos (o curso do sol, por exemplo). Não nos cabe discutir esta hipótese. Mas o problema da «origem» em si parece-nos ser um problema mal posto (ver mais acima, p. 157). O símbolo não pode ser o reflexo dos ritmos cósmicos *na qualidade de fenómenos naturais*, porque um símbolo revela sempre qualquer coisa *mais* do que o aspecto da vida cósmica que se supõe representar. Os simbolismos e os mitos solares, por exemplo, revelam-nos também um lado «nocturno», «mau» e «funerário» do Sol que não é *evidente*

---

[12] Este problema será amplamente discutido no segundo tomo do nosso *Traité d'Histoire des Religions.*

à primeira vista no fenómeno solar em si. Este aspecto de certo modo *negativo*, despercebido *no Sol enquanto fenómeno cósmico*, é constitutivo do *simbolismo* solar; o que prova que, desde o início, o símbolo aparece como uma criação da psiqué. Isto torna-se ainda mais evidente quando se recorda que a função de um símbolo é justamente a de revelar uma realidade total, inacessível aos outros meios de conhecimento: a coincidência dos opostos, por exemplo, tão abundantemente e tão *simplesmente* expressa pelos símbolos, não é *dada* em parte alguma do Cosmos, e não é acessível à experiência imediata do homem nem ao pensamento discursivo.

Abstenhamo-nos no entanto de crer que o simbolismo se refere unicamente às realidades «espirituais». Para o pensamento arcaico tal separação entre o «espiritual» e o «material» não tem sentido: os dois planos são complementares. Pelo facto de se supor que está colocada no «Centro do Mundo» uma casa nem por isso deixa de ser um instrumento que responde a necessidades concretas e que é condicionado pelo clima, pela estrutura económica da sociedade e pela tradição arquitectónica. Recentemente ainda, a velha querela entre «simbolistas» e «realistas» estourou de novo a propósito da arquitectura religiosa do antigo Egipto. As duas posições só aparentemente são irreconciliáveis: no horizonte da mentalidade arcaica, levar em conta as «realidades imediatas» não significa de modo algum que se ignore ou despreze as suas implicações simbólicas, e vice-versa. Não se deve acreditar que a implicação simbólica anula o valor concreto e específico de um objecto ou de uma operação: quando a enxada é denominada falo (como acontece em certas línguas austro-asiáticas) e a sementeira é assimilada ao acto sexual (como se fez em quase todo o mundo), não se segue que o agricultor «primitivo» ignore a função específica do seu trabalho e o valor concreto, imediato, do instrumento. O simbolismo *acrescenta* um novo valor a um objecto ou a uma acção, sem portanto danificar os seus valores próprios e imediatos. Aplicando-se a um objecto ou a uma acção, o simbolismo torna-os «abertos». O pensamento simbólico faz «explodir» a realidade imediata, mas sem a diminuir nem a desvalorizar; na sua perspectiva o Universo não é fechado, nenhum

objecto é isolado na sua própria existencialidade: tudo se mantém coeso, por um sistema cerrado de correspondências e de assimilações [13]. O homem das sociedades arcaicas tomou consciência de si próprio num «mundo aberto» e rico de significado: resta saber se estas «aberturas» são outros tantos meios de evasão, ou se, pelo contrário, constituem a única possibilidade de acesso à verdadeira realidade do mundo.

[13] Para bem compreender a transformação do mundo pelo símbolo basta recordar a dialéctica da hierofania: um objecto torna-se *sagrado* e continua a ser ele próprio (ver mais atrás, p. 110).